الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 1

كليه العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الفلسفة القارية

مطبوعة الدعم البيداغوجي مخصصة لطلبة ماستر2 تخصص فلسفة غربية حديثة ومعاصرة / السداسي الثالث

اعداد وتقديم الأستاذ: بركان حسان / أستاذ محاضر أ

السنة الجامعية: 2024 – 2025

مواءمة عرض تكوين ماستر أكاديمي

فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

عنوان الماستر فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

السداسي الثالث

اسم الوحدة الأساسية

اسم المادة الفلسفة القارية

الرصيد 05

المعامل 03

محاور المادة:

الفينومينولوجيا

الوجودية

البنيوية

التأويلية

مقدمة:

تاريخ الفلسفة حافل بالانساق الفلسفية سواء كان ذلك بصفة قصدية او عفوية مثل بعض المذاهب الفلسفية التي أسس لها فلاسفة مشهورين مثل " رنيه ديكارت " مؤسس العقلانية Rationnalisme في أوروبا، و المذهب التجريبي Experimentalisme الذي أسس له زمرة من الفلاسفة التجريبيين أمثال " دفيد هيوم " ، " فرانسيس بيكون " ، " جون ستيوارت مل " و غيرهم .بالإضافة الى المذهب الحدسي و المذهب الوضعي ...الخ . وفي القرن العشرين ظهر تيار فلسفي جديد أطلق عليه اسم الفلسفة القارية Continentale Philosophie حيث ظهر اختلاف بأوروبا الغربية حول طريقة التفلسف وكذلك حول الموضوعات التي يجب ان نفلسفها. ومن خلال ذلك، فان عدد معتبر من الفلاسفة المعاصرين تأثروا بالتقليد التحليلي او بالتقليد القاري. الفلسفة القارية ليست فلسفة نوعية بالمعنى التام للكلمة، ولكنها تيار يضم عدة تيارات، من أوروبا القارية، التي لها صدى قوي بحكم الإشكالات الفلسفية التي تطرحها. فذات التقليد الفلسفي الجديد يضم الفيلسوف الكبير " ادموند هوسرل " الذي اثر في الكثير من فلاسفة القارة الأوروبية منهم " مارتن هيدغر " ، " جون بول سارتر " ، اللذان اتجها اتجاها وجوديا و لكن باستخدام المنهج الفينومينولوجي في الكثير من اطروحاتهم الانطولوجية . بالإضافة الى ذلك هناك فلاسفة اخرين تأثروا بالمنهج المذكور و الاطروحات الفينومينولوجية المعمقة منهم " موريس ميرلوبونتي " في دراسة خاصة لفينومينولوجيا الادراك، " جال لاكان" الذي أسس لنظرة جديدة في التحليل النفسي و " جاك دريدا " الذي أسس للمنهج التفكيكي وغيرهم. وتمتد الفينومينولوجيا الى العديد من التيارات الفلسفية المعاصرة وخاصة في الهرمونيطيقا والبنيوية. لذلك سنحلل وننقد في هذا المقام كل من التيارات الكبرى في الفلسفة القارية وهي: **الفينومينولوجيا** Phénoménologie، **الوجودية** L'existentialisme، **البنيوية** le Structuralisme وأخيرا التأويلية او **الهرمونيطيقا** l'Herméneutique.

و من خلال ذلك بدانا بطرح اهم المسائل التي طرحتها الفينومينولوجيا من خلال الموضوع و المنهج معا ، من دون ان ننسى ان نعرج على المسيرة العلمية و الفلسفية للمؤسس و هو " ادموند هوسرل " و اهم مؤلفاته في الفينومينوالجيا خاصة . بعد ذلك بحتنا أسس المنهج الفينومينولوجي و دعائمه من الايبوخية الى القصدية و النزوعية الى عمليتي الرد الماهوي و الرد الفينومينولجي ، ثم انتهينا الى عرض العلاقة بين الفينومينولوجيا و بقية العلوم و خاصة علوم الانسان و امتدادات الفينومينولوجيا الى فلسفات أخرى كالوجودية مثلا.

اما في محاضرات الوجودية ، فانتقلنا الى تحليل مفهوم الفلسفة الوجودية من خلال مؤسسها الأول " سورسين كيركغارد " – مع الإشارة الى ان سؤال الوجود قد طرح من قبل سواء عند الاغريق او عند المسلمين – الذي طرح عدة مسائل وجودية منها مشكلة الملال الوجودي . و بعد ذلك انتقلنا الى تحليل و نقد اهم الطروحات الوجودية المعقدة التي أسس لها " مارتن هيدغر " منها مسالة الدازاين و الوجود و الزمان من خلال مؤلفه " الكينونة و الزمان " ، و مسالة القلق الوجودي و مشكلة الموت . ثم انتقلنا الى فلسفة " جون بول سارتر" الوجودية الذي تأثر ب " هيدغر " في بعض القضايا الوجودية لكنه تجاوزه بأطروحات جديدة من خلال مؤلفه " الكينونة و العدم " و يمكننا ان نذكر مسالة الوجود لذاته و الوجود بذاته ، مسالة الحرية و المسؤولية ، مشكلة القاق الوجودي في علاقته بالآخرين .

بعد الوجودية انتقلنا الى البنيوية التي ظهرت كذلك بأوروبا في القرن العشرين، فحللنا مفهوم البنيوية واهم القضايا التي تقوم عليها خاصة مفهوم **البنية**، ثم موقف البنيوية من العلم والفلسفة.

بعد ذلك عرجنا على المنهج البنيوي و اهم الدائم التي يقوم عليها من دون ان ننسى الإشارة الى اهم رواد البنيوية في بعض أعمالهم و بحوثهم منهم " كلود ليفي ستروس " ، " جاك دريدا " و غيرهما .

و أخيرا انتهينا الى الهرمونيطيقا او التأويلية حيث حللنا مفهومها و علاقتها بالكتاب المقدس ثم علاقتها بكل من الفيلولوجيا وبالفهم اللغوي ثم بوصفها الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية و

كذلك بوصفها فينومينولوجيا للدازاين و فينومينولوجيا الفهم الوجودي . بعد ذلك انتهينا الى اهم اعمال بعض التأويليين منهم " هانز غادامار " و " بول ريكور " .

وتجدر الإشارة هنا الى ارتباط الفلسفة القارية كذلك بتيار ما بعد الحداثة ولكن كون عرض التكوين للماستر 2 –CANEVAS– تخصص فلسفة غربية حديثة ومعاصرة لم يشر الى ذلك فإننا ارتأينا عدم الخوض فيه وتكفي الإشارة اليه ودعوة الطلبة المهتمين بالبحث الفلسفي الى ضرورة الاطلاع عليه.

المحاضرة الأولى: في الفينومينولوجيا (الفلسفة الظواهرية)

تمهيد:

قبل ان نلج موضوع الفينومينولوجيا او ما يسمى بالفلسفة الظواهرية من حيث التأسيس والمنهج، ثم امتداداته في الكثير من الدراسات الفلسفية والعلمية المعاصرة، وجب الرجوع الى الارهاصات الأولى لظهور الفلسفة القارية في أوروبا. خلال القرن العشرين وفي أوروبا الغربية، ظهر اختلاف كبير حول منهج التفلسف من جهة، ومن جهة أخرى حول نوعية الموضوعات الواجب تناولها بالتفلسف. لكل ذلك، فمعظم الفلاسفة المعاصرين لهم مرجعية فلسفية سواء في التقليد التحليلي او التقليد القاري. ومن هنا وجب التذكير بما يلي:

أولا: تمركزت الفلسفة التحليلية بصفه خاصة بإنجلترا والولايات المتحدة الامريكية من حيث انها تهتم أساسا بمعنى " الملفوظ " (اللغة)، وبالطريقة او المنهج والذي من خلاله يمكننا التأكد من الحقيقية. انها تستخدم الفلسفة كأداة او وسيلة تحليلية لتفحص وتبيان "مقدمات " اللغة والفكر على السواء. فهذه المدرسة تتضمن فلاسفة هم: " كواين " ، " بوتنام " ، " سيرل " ، " راولز " ، " هامبشاير " ، ستريصون " ... و مفكرين اخرين و فلاسفة تركوا بصمتهم في ذات الاتجاه أمثال : " برتراندراسل " ، " رايل " و " أيار " . ونؤكد في هذا المقام ان فلسفة القرن العشرين لها مرجعية أساسية لذات التقليد التحليلي.

ثانيا: الفلسفة القارية ليست فلسفة بالمعنى المعروف ولكنها مفهوم يجمع عدة تيارات من أوروبا القارية والتي لها تأثير كبير فيما تعلق بالأسئلة الفلسفية الأساسية. ان ذات التقليد الفلسفي يتضمن المفكرين والفلاسفة الاتية أسماؤهم: " ادموند هوسرل " الذي اثر في الكثير من الفلاسفة القاريين نذكر منهم " مارتن هيدغر " ، " جون بول سارتر " في الفينومينولوجيا مع انهما اتجها اتجاها فلسفيا وجوديا ، ثم " جاك لا كان " و " جاك دريدا " بالنسبة للبنيوية. و من خلال ذلك ، سنتقاطع في ذات المقام الفلسفي مع مفهوم الوجودية و مفهوم ما بعد الحداثة . ان الفلسفة القارية تعكس غالبا مقاربة عقلية تتحول نحو الفنون " الخلاقة " او

الإبداعية عموما. وأخيرا نقل ان الفلسفة القارية لا تتحدد فقط، على خلاف المدرسة التحليلية، بحقل أكثر محدودية.

إذا كانت الفلسفة التي تدرس في البلدان الانجلوساكسونية تبقى متأثرة بالتقليد التحليلي بالمعنى الواسع، فالفلاسفة ذوي التمشي الفلسفي القاري هم حاضرون واطروحاتهم لها صدى في الفلسفة وكذلك في الفن.

1/. في مفهوم الفينومينولوجيا

لو نستقرئ تاريخ المفهوم سنجد ان كلمة فينومينولوجيا قد تناولها الفيلسوف الألماني " هيغل " في كتابه " فينومينولوجيا الروح " ، و لكن بمعنى و تصور خاص بهيغل للروح المطلق و للتاريخ . ويعرفها " اندريه لالاند " في موسوعته الفلسفية بقوله: " هي دراسة وصفية لمجموع من الظواهر، و التي تتمظهر في الزمان و المكان، من خلال تعارضها مع القوانين المجردة و الثابتة لهذه الظواهر؛ او تعارضها مع حقائق متعالية من حيث كونها التمظهر او التجلي؛ –او الى النقد المعياري لشرعيتهم ".[1]

اذن بالنسبة لأندريه لا لاند فالفينومينولوجيا هي دراسة للظواهر بطريقة وصفية خالصة او بمعنى اخر الظواهر كما هي في الواقع الملموس من دون اللجوء الى تجريدها او بوصفها ظواهر متعالية كما هو مفهوم " النومان (Noumène)عند " كانط " ، او حتى كظواهر قيمية معيارية في الحقل الأخلاقي القيمي .و لذلك فالمنهج الفينومينولوجي ينحصر تماما في وصف الظاهرة او ما هو " معطى " على نحو مباشر . ولقد كتب " هوسرل " في ذات المعنى قائلا: " ان الفينومينولوجيا وصف خالص لمجال محايد وهو مجال الواقع المعاش (او الخبرة من حيث هي كذلك)، والماهيات التي تتمثل في هذا المجال " [2].

1. André Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Presses Universitaires de France, Paris, 1996, p768.
2. Edmond Husserl, Ideas General: Introduction to Pure Phenomenology, translated by W.R.Boyce , edition Allen and Unwin , London , p 28.

لقد قرر " هوسرل " في المقال الذي كتبه لدائرة المعارف البريطانية ان كلمة " فينومينولوجيا " تشير الى منهج جديد في الوصف الفلسفي الا وهو ذلك المنهج الذي يهدف الى إقامة "نظام سيكولوجي اولي " يكون بمثابة ركيزة متينة لإقامة علم نفس تجريبي من جهة، ولوضع فلسفة كلية شاملة تكون بمثابة " معيار " لفحص منهجي من جهة أخرى. ومن خلال ذلك أسس هوسرل لمشروع فلسفي هام من الناحية الابستمولوجية والفلسفية الا وهو: **ان تصبح الفلسفة علما دقيقا محكما او بعبارة أخرى دراسة وصفية محضة.** ونؤكد في هذا المعنى ان "هوسرل " قد دعا الى الاقتصار على دراسة الظواهر ويعني بذلك تلك المعطيات او الوقائع التي تبدو للوعي او الشعور، فالفينومينولوجيا تريد ان ترتد الى عالم "المعطيات" او" عالم الأشياء " لكي تتعرف على هذا الذي **ندركه، او نستشعره او نتعقله ، او نفكر فيه ، او نتحدث عنه ، دون ان تعمد الى وضع فروض او تقديم تفسيرات** .و من هذا الموقع الفلسفي الادراكي ، يريد " هوسرل " من الفينومينولوجيا ان تبتعد عن علوم الطبيعة و ان تتخلى عن كل نزعة تجريبية لكي **: تقتصر فقط على الدراسة الوصفية البحتة لوقائع الفكر و المعرفة على نحو ما نحياها في صميم وعينا .**

ونستنتج من ذات التمشي الفلسفي ان " هوسرل " لا يريد ان تتخذ الفينومينولوجيا من اية نظرية من نظريات المعرفة نقطة انطلاق لها، **بل هي ترفض كلا من الواقعية والمثالية** من**اجل البحث عن فلسفة أولى تكون بمثابة " علم البدايات " على حد تعبير " هوسرل ".**

و يؤكد " اندريه لا لاند " في موسوعته الفلسفية ان الفينومينولوجيا في الراهن " تطلق على المنهج و نسق ادموند هوسرل ... بالإضافة الى مجموع العقائد المرتبطة بها ".[1]

ويؤكد من جهة أخرى الباحث " زكريا إبراهيم " ان الفينومينولوجيا هي محاولة اصيلة ذات طابع تساؤل جذري من حيث هي فلسفة متفتحة ومرنة **غير مكتملة** ولذلك فهي تجاوزت فلسفات التحليل والتفسير الى فلسفة المعنى والدلالة.[2]

1. André Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, op.cit. , p769.
2. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر للطباعة، القاهرة، مصر، 1987، ص 320.

ان فلسفة " هوسرل " تقيم مرجعية "لهذه **موضوعات الوعي** " : بمعنى كل ما يصنع خبرتنا ، باستثناء تلك الأسئلة التي تهدف معرفة هل هو يوجد ، او لا ، **ذلك العالم الخارجي** ، **الموضوعي** . فالفينومينولوجيا تبحث أيضا تجريد تلك الموضوعات الفردية مما يجعلها خاصة او مستثناة وذلك بالبحث عن ماهيتها الخالصة (خاصة ما يتم مشاركته مع موضوعات أخرى من نفس النوع). ان ذات التصور الهوسرلي يعكس فكرة افلاطونية و خاصة، " الشكل الواضح " ، او هذه الماهيات الأساسية التي هي معروفة بواسطة **الحدس**، فكلما فكرنا في موضوع او شيء ما ، فهذا سيحمل معنى بالنسبة لنا ، على الرغم من الماهيات المتعددة و التي تسمح لنا من فهمه . "فمثلا لدي وعي ب: " الشجرة " كماهية خالصة، فكلما رايتها او كلما فكرت فيها، فان هذه الماهية ستعطيني المعنى."[1] وكتمثيل علمي نقول: **نظهر لطفل عدة أشياء تحمل اللون الأحمر ثم نقول له هذا هو اللون الأحمر، ومنه فالطفل يدرك العامل المشترك لهذه الخبرة ويكتسب فورا الماهية الخالصة للأحمر**. وعندما نعرض عليه لاحقا أشياء من نفس اللون، فان ماهية " الأحمر " حاضرة وتصبح ماهية من بين عدة ماهيات ستسمح له فهم أي شيء او موضوع جديد. وكذلك الفنان الذي يتلاعب باللون الأحمر في لوحته التي يرسمها خاصة عندما يضيف بعض الالوان للون الأحمر لكي يجرب ويعرف حدود ذات اللون: هل هذا احمر ام قريب منه ام انه برتقالي ام كذا وكذا ...؟ وعندما نضيف له لمسة زرقاء او بيضاء ماذا نرى بالضبط ؟ الخ. واستنادا الى مثال الطفل المذكور يمكننا تأكيد العلاقة التي ستظهر بين الفينومينولوجيا وعلم النفس من خلال مدرسة سميت **بعلم النفس الظواهري**، ومن خلال مثال الفنان نستطيع تأكيد العلاقة بين الفينومينولوجيا والفن و هي عبارة عن "مقاربة فلسفية للفن و التي تسجل في التيار الفينومينولوجي الصادر عن " هوسرل " و " هيدغر " و يشتغل عن طريق تأويلية (هرمونيطيقا) للأعمال و جملة من المواقف المعتمدة" .[2] و يمكننا تجميع عدة دراسات التي تتخذ اشكالا فينومينولوجيا كأفق مرجعي لكي تفكر الفن من خلال تيارين أساسيين : الأول ، و الذي اسسه " مارتن هيدغر " (و طوره فيما بعد **هانز غادامار**

1. Isabelle Jeuge-Maynart, LAROUSSE, S'initier à la Philosophie, éditions Mel Thompson, Paris, France, 2009, p208.
2. Michel Blay , LAROUSSE Grand Dictionnaire de le Philosophie , CNRS EDITIONS , Paris , France , 2003 , p 797.

H.Gadamer) ، يترجم لنا تأثيرا غير مباشر ل : " هوسرل " و الذي تم إعادة صياغته من الداخل ضمن موضوعه الفلسفي (**ré-élaborée à l'intérieur de sa propre thématique philosophique**).

في التيار الثاني، و الذي تم تمثيله بامتياز بفرنسا، فالتأثير يبدو اكثر مباشر و في الوقت ذاته اكثر ثباتا في ميدان خاص للتعبير الجمالي؛ و يتعلق الامر بداية ب: " **ميرلو بونتي** " (**Merleau-Ponty Maurice**)، و كذلك فلاسفة او كتاب مثل " **دو فران** " (**Duffrene Michael**) ، " **مالديني** " (**Maldiney**) ، " **هنري ماريون** " (**Henri Marion**) ، " **ديدي هوبرمان** " (**Didier-Huberman**) ، بالإضافة الى الشهير " **بارت** " (**Barthes**) في كتابه الأخير .[1]

اذن بالنسبة لهوسرل فان الوعي في حاجة الى ثلاث أشياء أساسية:

1/. انا ويسميه الإنا المتعال. Ego Transcendantal

2/. فعل ذهني. Acte Mental

3/. موضوع لهذا الفعل الذهني. Objet de cet acte mental

ويؤكد في تمشيه الفينومينولوجي ان الموضوعات لا تصبح " موضوعات وعي " (objets de conscience) الا إذا اعطيناها معنى وقيمة. فموضوع ما لا يتم فهمه و ادراكه جيدا (vraiment Vu) الا اذا ادركه العقل **بالحدس** و أعطاه معنى كماهية خالصة و كل ذلك يعود الى الانا المتعال . ففي الوقت الذي نجابه فيه العالم و نواجهه ، فنحن نمر من الادراك الحدسي الى هذه النظرة المعمقة للماهيات حيث تكون الظاهرة هي أداة التعبير او التمظهر (dont le phénomène est la manifestation) .و من خلال ذلك أعلنت الفينومينولوجيا شعارها الصارخ : **كل وعي هو وعي بموضوع ما** (**toute conscience est conscience de quelque chose**)

1. Michel Blay, op.cit. , p798.

ان أهمية هوسرل في الفلسفة القارية تتموضع حيث انه سمح بوضع **التيمات** او المواضيع **المتعلقة بالمعنى وبالقيمة، وكامل مجموعة المشاعر وكامل الخبرات الأخرى**، في قلب الفلسفة القارية. وبمعنى اخر، **بفضل** "**هوسرل**" دائما، **أصبحت الفلسفة القارية حرة** في **اكتشاف العديد من مظاهر الحياة التي لم ينتبه لها ولم يهتم بها فلاسفة التقليد او التمشي التحليلي وخاصة الذين منهم اشتغلوا أساسا بمسالة اللغة (في فلسفة اللغة).**

- **تركيب فينومينولوجي :**

أولا: يجدر بنا في هذا المقام ان نتساءل: هل اخذ " ادموند هوسرل " عن غيره من الفلاسفة بعض من أفكارهم واطروحاتهم الفلسفية في تأسيسه للفينومينولوجيا عموما والمنهج الفينومينولوجي خصوصا؟ و بمعنى اخر من هم الفلاسفة و العلماء الذين تأثر بهم " هوسرل " ؟

الإجابة: إذا كانت الفينومينولوجيا بحث في المعرفة وبمنهج جديد فإنها لا تقطع الصلة ابدا مع الفلسفة، ولقد كتب " هوسرل " في كتابه " تأملات ديكارتية " انه استلهم من الفيلسوف الفرنسي مؤسس الفلسفة الحديثة " رنيه ديكارت " (1596-1650) فكرة اصلاح الفلسفة اصلاحا كليا، وذلك بداية بالتفكير الفلسفي حيث يجب ان يكون تفكيرا جديدا ومتفتحا. و لقد اعلن في كتابه المذكور سلفا انه اضطر الى اصلاح جميع المضمون المذهبي لفلسفة " ديكارت " و خاصة المنهج الديكارتي الذي بني أساسا على خلفية رياضية بحتة . ان " بديهية " الانا افكر اذن انا موجود، او ما يعرف بالكوجيتو ، اخذها " هوسرل " بنظرة نقدية معمقة و جديدة ، حيث وجب تبريرها ، " **فالانا افكر هو كل معقد** ، و هو **نتيجة عملية تكوينية خضع لها الفكر ، خلال مدة طويلة ، فاختلط فيه كل ما هو إضافي مع كل ما هو اصيل** ؛ و لذلك **وجب الحفر في طبقات ال " انا افكر " طبقة طبقة ، حتى نصل الى الشيء البديهي** في بنية ال " انا افكر " ، الى " الانية " المتعالية "[1].

1. ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتيه او المدخل الى الفينومينولوجيا ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار بيروت للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 1985 ، ص 17 .

لكن " هوسرل " لا يقف عند ذات الحد، بل يحاول ان يفهم بنية " الانية " المتعالية وهنا يظهر جليا أثر استاذه " **فرانز برنتانو** " حيث نراه يكتشف ان الانية المتعالية هي انية **قصدية** قبل كل شيء، وان قصديتها هذه، هي التي تجعل من كل شعور شعور بشيء ما من الأشياء، ومن خلال ذلك، لا يبقى هناك فاصلا بين الذات والموضوع. و هنا يظهر لنا اثر " هيغل " واضحا حيث يرى ان الفينومينولوجيا هي " علم الشعور " ، ثم لا يلبث ان يحدد الشعور ذاته ب : " العلاقة المحددة بين الذات و الموضوع " ، فالشعور قد يتغير بتغير موضوعاته ، و الموضوع يتحدد بالعلاقة المتوسطة بينه و بين الشعور . ومن هنا يقرر " **جان فرانسوا ليوتار** " **(Jean-François Lyotard 1924-1998)** انه ما من جواب على السؤال المتعلق بوجوب البدء في الفلسفة من الموضوع (المذهب الواقعي) او بوجوب البدء من الذات (المذهب المثالي).[1]

ان مسالة الشعور لدى " هوسرل " هو محايثة للشعور لدى " هيغل " ، و ذلك من اجل قيام علاقة جدلية بين الذات و الموضوع من جهة ، و من جهة أخرى لإمكانية قيام اتصال بين الفكر و الواقع من جهة أخرى ، و كل ذلك عند " هوسرل " هدفه هو تبرير العلم من حيث التأسيس .

كما نلمس تأثير " امانويل كانط " على " هوسرل " حيث يمكننا ادراك تشابه كبير بين بنية العقل النظري عند " كانط" و بنية " الانية " المتعالية لدى هوسرل . ومنه فإننا نقرر ان طرح المسالة الفلسفية لدى هوسرل هي نفس الطريقة التي طرحها " كانط " حسب راي " فليشاوفر" (Vleeschauwer) كما يؤكد ذلك " غاستون برجييه " (Gaston Berger) .[2]

و يؤكد " غاستون برجر " ان " امانويل كانط " كان من وراء فهم " هوسرل" في حد ذاته ووعيه لفلسفته الظاهرية بالإضافة الى استعادة المعنى العميق للديكارتية ؛ كما يمكننا التأكيد في ذات المعنى ان هوسرل قد اخذ عن " كانط" معنى القبلية apriori ، و فكرة التعالي la

1. Jean-Francois Lyotard , la Phénoménologie , Presses Universitaires de France , Paris , France , 1954 , p 42.
2. Gaston Berger, le Cogito dans la Philosophie de Husserl , éditions Aubier , Paris , France , 1941 , p 122.

transcendance ، و فكرة الذات المكونة للعالم ؛ لكن تجدر الإشارة هنا ان هوسرل قد قام بتحوير هذه الأفكار بما يخدم توجهه الفينومينولوجي بالإضافة الى ذلك استطاع من ان يحولها الى أفكار خاصة به .

بالإضافة الى كل ما ذكر، يعود هوسرل الى الفيلسوف وعالم النفس الفرنسي " مين دي بيران " (Maine de Biran 1766-1824) الذي ينتمي الى تيار الروحانية الفرنسية له كتاب: تأثير العادة على القدرة على التفكير. فعندما يتحدث هوسرل عن **الانا أقدر** فهو يذكرنا ب " دي بيران " وبتحديده للجهد الحركي وعلاقته بوعي المرء لذاته وللعالم. و من جهة أخرى فكلام هوسرل عن **الانا المشخص** و تشبيهه ب " **المنادة** " ، و كلامه عن الاخرين و تكوين درجات عليا من **المشاركة المنادية** بينهم حيث يؤكد في ذات المعنى ان المثالية او المثالية الفينومينولوجية المتعالية تبدو لنا على شكل من اشكال المنادولوجيا ، فهو في كل ذلك انما يذكرنا بالفيلسوف الألماني " **لايبنز** " (**Gottfried Wilhelm Leibniz 1646-1716**) .

كما نؤكد ان هوسرل قد تأثر بأستاذه " **كارل اشتمف** " **(Carl Stumpf 1848-1936)** وهو عالم نفس وفيلسوف الماني اشتهر بأعماله حول الادراك وعلى الخصوص الادراك السمعي ونظريته في الانفعالات، كما كان له تأثير كبير على هوسرل وعلم النفس الشكل.

فلقد اخذ هوسرل عن استاذه فكرة أساسية تمثلت في: انه من غير الصواب ان يفصل الانسان بين علم النفس و نظرية المعرفة و قد عرضها " اشتمف " في كتابه: علم النفس و نظرية المعرفة، عندما تعرض بالنقد للمذهب الكانطي من حيث انه فصل بين نظرية المعرفة و علم النفس، و يؤكد الفيلسوف و المؤرخ للفلسفة " اميل برييه " في ذات المعنى انه اذا كانت الوظيفة الخاصة بنظرية المعرفة هي تحديد المعارف التي هي اكثر المعارف عمومية ، فان السؤال عن كيفية امكان هذه الحقائق العامة ، انما تم ادخاله في صلب علم النفس .[1]

1. Emile Brehier, Histoire de la Philosophie, éditions Presses Universitaires de France, Tome 2, Chapitre 14, Paris, France, 1944, p 77.

و يجدر بنا ان نذكر هنا ان هذه الفكرة سوف تحتل قسما كبيرا من كتاب " تأملات ديكارتية " و منه ستتضح معالم الطريق الى الفينومينولوجيا بداية من " رنيه ديكارت " الى مؤسسها " ادموند هوسرل " .

2/. المسيرة العلمية و الفلسفية ل : ادموند هوسرل (1859- 1938) .

فيلسوف الماني من اصل يهودي مؤسس الفلسفة الظاهراتية او الفينومينولوجيا . بدا حياته العلمية بالرياضيات والمنطق ثم تحول الى الفلسفة فيما بعد. اشتغل بالتدريس في عدة جامعات. تتلمذ على يد " فرانتز برنتانو" (Franz Brentano 1838-1917) و كذلك " اشتمف كارل " (Carl Stumpf). تنصر وأصبح لوثريا عام 1887. اعتزل التعليم العالي سنة 1928 في فرايبورغ . نشر عدة مؤلفات في حياته نذكر منها:

- فلسفة الحساب سنة 1891 حيث تعرض فيه لنقد من طرف " فريجه" (Frege Gottlob 1848-1925) الذي كان رياضيا ومنطقيا وفيلسوفا.
- مباحث منطقية في جزأين: الجزء الأول سنة 1900 والجزء الثاني سنة 1901.
- مقالة مشهورة في: الفلسفة بوصفها علما دقيقا صارما سنة 1910.
- ظواهر الوعي الباطن بالزمان سنة 1928.
- المنطق الصوري والمنطق الترنسندتالي سنة 1929.
- التأملات الديكارتية سنة 1931.
- ازمة العلوم الأوروبية سنة 1936.
- التجربة والحكم سنة 1939 صدر بعد وفاته بعام واحد.

ملاحظة: هناك دراسات أخرى لم يتم نشرها، ومعهد الدراسات الهوسرلية بجامعة لوفان، قد اخذ على عاتقه مهمة طبعها أولا بأول، وهو يقوم بترتيبها وتصنيفها من اجل نشرها ضمن مجموعة المؤلفات الكاملة. وتمتاز هذه المؤلفات على الرغم من الصعوبات الفنية والاصطلاحات الدقيقة، الا انها تمتاز بنصاعة فكرية هائلة، وتسلسل منطقي محكم ومنهج فلسفي صارم ونزاهة فكرية لا نظير لها.

كان هوسرل يشكو ان عددا معينا من مؤرخي الفلسفة (حتى بعض تلامذته) قد اساءوا فهم مذهبه بالإضافة الى ان الشراح قد اختلفوا فيما بينهم حول تأويل العديد من آرائه.

لقد اتخذ " هوسرل " من الرياضيات نقطة انطلاقة في البحث الفلسفي، ثم عمد بعد ذلك الى وضع منهج موضوعي ذهني، ثم حاول من بعد ذلك ان يطبق هذا المنهج على الوعي او الشعور، و انتهى في خاتمة المطاف الى صورة منقحة من صور " المثالية " .

- كان يرى في الفلسفة رسالة دينية وواجبا مقدسا، كما كان يعتبر نفسه دائما **مبتدئا في المجال الفكري** و لم يكن يعتقد ان هناك **حقائق فينومينولوجية تعلو على النقاش او** لا تقبله. اعتبر ان **الوضوح** هو **مسعى الفيلسوف واليقين هو مطلبه**، وانه كفيلسوف عليه ان يكون راديكاليا لا يأخذ الأمور كقضايا مسلمة، فالفلسفة لا تفترض فروضا قبلية ولا تصادف اية قضية دون تمحيصها؛ ولهذا لم تعجبه الرياضيات في اول الامر كونها قضايا نسلم بها لان الفلسفة لا تفترض فروضا قبلية ولا تصادف اية قضية من دون تمحيصها.
- انتقد النزعة الطبيعية المتطرفة التي تزعم ان مبادئ المنطق قواعد علمية وأنها لذلك فرع من العلم الطبيعي التجريبي، بالإضافة الى ذلك انتقد النزعة السيكولوجية التي اعتبرت المنطق فرعا لعلم النفس، وهاجم أيضا النزعة التاريخية المتطرفة التي اعتبرت الحقائق الفلسفية هي حقائق تاريخية وليست حقائق ازلية.
- ان الفلسفة عند هوسرل علما خاصا بالظواهر، هذا العلم فصله عن علم النفس، لان الفلسفة الحقيقية هي التي تنفتح على العالم لكي تكتشف حقيقته. و الفينومينولوجيا هي علم دراسة الظواهر او المعطيات التي تبدو للوعي كي تعرف هذا الذي نعنيه او ندركه او نتعقله او نفكر فيه او نتحدث عنه دون ان تحاول اصطناع الفروض او تقديم التفسيرات، لذلك كانت مهمتها البحث عن المنهج الفلسفي الذي يضمن إقامة الفلسفة على علم فلسفي حقيقي يتجاوز الصفات او المحمولات العرضية لموضوعات

الشعور او المعطيات ثم يكشف عن ماهياتها الثابتة و التي من دونها لا تكون موضوعات.

- ان محاولة بلوغ الماهية او صميم الموضوع وحقيقته الثابتة ليس بالأمر السهل ولن يتحقق من تجربة واحدة بل من خلال خبرات متعددة او من خلال تخيل مظاهر الموضوع المتنوعة نستطيع الوقوف على الماهية.
- ان الماهية عند هوسرل هي حقيقة الموضوع العينية وبلوغها امر شاق على الذات العارفة لكنها تتأتى بالتأمل وبالتوضيح التدريجي وبمعنى اخر ان الموضوعات او المعطيات لا تقوم مباشرة امام الحدس الذهني، **لكن هذا الحدس يبلغها بعد جهد طويل ذلك لان الوعي يتجاوز الصفات العارضة وينفذ الى الماهية.**
- يقسم هوسرل المعارف الى:
- علوم الحقائق التي تقوم على الخبرة الحسية والملاحظة التجريبية ووسيلتها العيان الحسي.
- **علوم الماهية و هدفها الإحاطة بالماهية و تقوم على الوصف الظاهراتي او الفينومينولوجي ووسيلتها العيان الماهوي .**
- ان هوسرل يميز بين عالم الخبرات التي نعيشها والعالم كما يعرفه العلم ومن خلال ذلك **فمهمة الفلسفة الفينومينولوجية هي دراسة العالم المعاش ودراسة خبراتنا به.**

المحاضرة الثانية: في المنهج الفينومينولوجي

تمهيد:

بعدما عرفنا مفهوم الفينومينولوجيا و الأسس الفلسفية و العلمية التي قامت عليها ، بالإضافة الى اهم الفلاسفة و العلماء الذين اخذ عنهم مؤسسها " ادموند هوسرل " و تأثر ببعض من أفكارهم و اطروحاتهم ، يجدر بنا المرور الى المنهج الفينومينولوجي لمعرفة اسسه و مبادئه و اهم تطبيقاته و خاصة امتداداته الى علوم أخرى و مذاهب فلسفية أخرى ، منها من تمثله و منها من وظفه في دراسات فلسفية او علمية جديدة ، مما يدل على ان الفينومينولجيا في حد ذاتها يمكن اعتبارها منهجا جديدا في الفلسفة الغربية المعاصرة اكثر مما هي مجرد مذهب فلسفي جديد . ومن خلال ذلك ينبغي ان نتساءل عن أسس ومبادئ المنهج الذي أقامه " هوسرل " في الفينومينولوجيا والعلوم التي وظفها في ذلك البناء الظاهراتي ثم تطبيقات ذات المنهج في الفلسفة الغربية المعاصرة؟

أولا: المرجعية العلمية / الفلسفية لهوسرل .

في الحقيقة الكلام عن المنهج الفينومينولوجي ليس بالأمر الهين من الناحية الفلسفية لان هناك الكثير من المعاني التي لا تزال غامضة في الفينومينولوجيا بالإضافة الى ان فلسفة هوسرل في حد ذاتها يمكن اعتبارها مشروع غير مكتمل و الدليل على هذا الطرح ان هناك " الهوسرليات " التي يتم نشرها في كل مرة بأوروبا و خاصة بسويسرا و هي مخطوطات هوسرل . والمشكلة القائمة في هذا التيار الفلسفي المعاصر انه يمكن فهم بعض من أفكاره بطرق متعددة او مختلفة أحيانا ولذلك هناك من يؤيد الطروحات الفلسفية الظواهرية وهناك من يعترض على بعض منها وهناك من يرفضها تماما.

اذن مسالة المنهج الظواهري تطرح كالاتي:

- المنهج الفينومينولوجي يختلف عن المناهج الأخرى كالمنهج الاستنباطي او المنهج التجريبي ...الخ. فهو منهج " ينحصر أولا في **الكشف عما هو معطى والقاء الضوء**

على هذا المعطى. فهذا المنهج لا يصطنع طريقة التفسير بالالتجاء الى بعض القوانين، كما انه لا يقوم باي استنباط ابتداء من بعض المبادئ، بل ينظر مباشرة الى ما هو في **متناول الوعي الا وهو الموضوع** "[1]. ان المنهج الظواهري قائم أساسا على **العلاقة بين الذات والموضوع** من خلال **القصدية او النزوعية** ولذلك فالذات تنزع نزوعا الى **الموضوعات الحيوية** بمعنى الموضوعات التي تحمل معنى حيويا بالنسبة للذات المدركة (وهنا سيظهر عند هوسرل مبدا الايبوخية او تعليق العالم او وضعه بين قوسين)، الذات القاصدة او النازعة للموضوع، الذات المتعقلة بالعالم والتي تحاول دائما فهمه وكشف اسراره وفتح مغاليقه، الذات او الانا المتعال بالمعنى الفينومينولوجي لا بالمعنى الكانطي البحت. ان المنهج الفبنومينولوجي قائم أساسا على: " الوصف الايديتيكي **(description éidétique)** والذي يرمي الى عقلنة ماهية الظاهرة انطلاقا من جملة تنوع **(série des variations)** حيث الفهم يخصها "[2]. ومن خلال ذلك يمكننا القول انه إذا كان الفردي – بوصفه حقيقة واقعية – هو مجرد شيء " عرضي"، الا ان هناك في قلب هذا الموجود العرضي " ماهية " او " صورة " **(Eidos)** لا بد لنا من العمل على ادراكها. و تبعا لذلك، فان هناك، في نظر هوسرل ، ضربين من العلوم :

أولا: علوم الوقائع وهي تلك العلوم التي تقوم على الخبرة الحسية.

ثانيا: **علوم الماهية** او **العلوم الايديتيكية** **(Sciences Eidétiques)** و هي تلك التي تهدف الى عيان الماهية: **Wesenschau** .

لكن في الأصل كل علوم الوقائع تقوم على علوم الماهية نظرا لأنها تستخدم جميعا بصفة عامة كلا من المنطق والرياضيات، مع العلم أيضا بان كل واقعة تملك بطبيعتها ماهية ثابتة. وينظر " هوسرل " الى الرياضيات على انها " علوما ماهوية "

1.زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، القاهرة، مصر، 1987، ص 327.

2. Michel Blay , LAROUSSE Grand Dictionnaire de la Philosophie , op.cit. , p 796.

او بصورة ادق **ايديتيكية** و ان الفلسفة نفسها لا تخرج عن هذه العائلة: ذلك لأنها لا تنظر الى الوقائع العرضية، بل الى العلاقات الجوهرية.

اذن ومن خلال ما تقدم نؤكد ان زعم " هوسرل " ان الفينومينولوجيا هي علوم وصفية بحتة، انما يعني انها تنحصر أولا وبصورة دقيقة في: **عملية وصف الماهية**. ومنه فالطريقة التي تتبعها الفينومينولوجيا في بحثها هي طريقة التوضيح التدريجي ذلك لأنها تتقدم تدريجيا بالاستناد **الى العيان الذهني للماهية**. و يريد هوسرل ان يجعل من الفينومينولوجيا علما دقيقا و قاطع يمكنه ان يمضي في ابحاثه بكل ثقة و يقين لان الفينومينولجيا يجب ان تنصب و بصورة اولى على الدعائم الأولى للمعرفة كونها " **فلسفة أولى** " . و منه يمكننا ان نوضح دعائم المنهج الفينومينولوجي من خلال:

1. **الايبوخية** (Epoché) وتعني التوقف عن الحكم وبمعنى اخر ان الفينومينولوجيا تضع بين قوسين بعض من عناصر الواقع او الحقيقة المعطاة من دون ان تأخذ على عاتقها مهمة التوقف عندها او الاهتمام بها .

ويحدثنا هوسرل عن أنواع مختلفة من الايبوخية او ضروب متنوعة من " التوقف عن الحكم " و منه يشير الى:

ا- **الايبوخية التاريخية** والتي بمقتضاها يضرب الباحث صفحا عن شتى المذاهب الفلسفية خصوصا، فالفينومينولوجيا لا تكترث بآراء الاخرين بل توجه كل اهتماماتها الى إدراك الأشياء نفسها.

ب- **الايبوخية الايديتيكية** (Eidetische Reduktion) والتي بمقتضاها يضع الباحث بين قوسين او خارج دائرة استعماله، الوجود الفردي للموضوع المدروس، خصوصا و ان فلسفة الظواهر لا تستهدف سوى " الماهية " . و حينما يستبعد الباحث فردية الوجود، فانه عندئذ يضرب صفحا عن سائر علوم الطبيعة و الروح، مستبعدا كل التجارب العلمية و الفروض العلمية على حد سواء (نلاحظ هنا تأثر هوسرل بالنزعة الشكية خاصة عند ديكارت) . ويذهب بعيدا الى درجة

وضع الله بوصفه أصل الوجود ككل، بين قوسين كذلك. وحتى العلوم الصورية كالمنطق مثلا لا بد من وضعه بين قوسين.

2-**الرد الماهوي** : و يعني به ، و تتبعا لما جاء في الايبوخية ، انه بعد تعليق العالم او الوجود أي وضع كل الأشياء بين قوسين ، فلا بد من رد كل الأشياء الى ماهياتها بمعنى الى صورتها الخالصة أي **الماهية الخالصة** و هي حقيقة الظاهرة من دون شوائب او صفات عرضية خادعة .

3-**الرد الفينومينولجي** : بالإضافة الى الرد الماهوي يحدثنا هوسرل عن نوع اخر من الرد الا و هو الرد الفينومينولوجي و الذي يتعدى وضع العالم بين قوسين الى وضع كل ما لا يجمعه أي ارتباط او تضايف بالوعي الخالص بين قوسين كذلك . والنتيجة المترتبة على هذا الرد الأخير هي انه لن يتبقى من الموضوع سوى ما هو " معطى " او " مقدم " للذات. لا يمكننا ان نفهم الرد الفبينومينولوجي من دون فهم نظرية القصد او النزوع عند هوسرل .

4-**القصدية او النزوعية** : و تعني ان الذات الفاعلة ، الذات المتعالية ، الذات المتحررة من كل الشوائب و الاعراض و الماديات ، الذات المدركة و **المتعقلة للوجود** ، تنزع و تقصد الموضوع قصدا ارايديا حرا ، فالعلاقة بين الذات و الموضع في هذا المقام هي من نوع خاص حيث ان الذات تنزع نحو الموضوعات الحيوية و التي لها دلالات حيوية ووظيفية بالنسبة للذات .

ويؤكد الباحث " زكريا إبراهيم " في هذا المقام ان هوسرل قد ذهب من قبل الى ان مجال الفينومينولوجيا يتركب من مناطق مختلفة او ضروب متعددة من الوجود، فلم يلبث ان عمد في كتابه " تأملات ديكارتية " الى البحث في احدى هذه المناطق او أحد هذه المجالات الا وهو مجال " الوعي الخالص " او " الشعور المحض ".[1] كما يؤكد هوسرل من جهة أخرى ان للوعي علاقة قصدية او اتجاهية بالموضوع الذي ينصب عليه و منه راح يمارس عملية الرد الفينومينولوجي على الخبرات القصدية للوعي او

1.زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 329.

الشعور من اجل الكشف عن طبيعة الوعي نفسه كونه العلاقة المحضة التي ترتكز عليها عملية ادراكنا للموضوع القصدي، يقول هوسرل : " ... ان هذا يشير الى سمة جوهرية جديدة من سمات القصدية . ان كل حالة شعورية، لها " افق " يتغير طبقا لتعديل ارتباطاتها بحالات أخرى وبمراحل جريانها الخاصة بها. انه افق قصدي، من خصائصه ان يحيلنا الى كمونات شعورية تخص هذا الأفق بالذات. و على هذا النحو، تحيلنا جوانب الشيء " المدركة إدراكا حقيقيا " ، في كل ادراك خارجي مثلا ، الى الجوانب غير المدركة بعد ، و المسبوقة في الانتظار سبقا غير حدسي ، بما هي مظاهر " سوف تأتي " في الادراك . ان في هذا " ديمومة " متصلة، تتخذ معنى جديدا لدى كل مرحلة ادراكية جديدة ".[1] و هناك ارتباط وظيفي بين القصدية و المنهج عند هوسرل حيث يؤكد ان: " ...و نتيجة ذلك ، ان الحقيقة القائلة ان بنية كل قصد تتضمن " افقا " ، انما هي حقيقة تتطلب من التحليل و الوصف الفينومينولوجي **منهجا جديدا بصورة مطلقة** .ان هذا المنهج يقوم بدوره في كل امر ، حيث **يمثل الشعور و الموضوع ، القصد و المعنى** ، الوجود الواقعي و الوجود المثالي ، الإمكان و الضرورة ، الظاهر و الحقيقة ، بل أيضا التجربة و الحكم و البداهة الخ ... مثول نصوص مسائل متعالية ، و حيث لا بد لها من ان تعامل معاملة مسائل تتعلق ب التكوين الذاتي"[2] . و يؤكد من جهة أخرى ان هناك ارتباط بين القصدية و الناحية السيكولوجية للكائن لكنها سيكولوجية عقلية و هو ذاته الإصلاح الذي عناه هوسرل في ميدان السيكولوجيا متأثرا بأستاذه " فرنز برنتانو" (Franz Brentano 1838-1917)، و يؤكد هوسرل في ذات الصدد: " ...انه لبديهي ان كل هذا، بعد تبديل ما يجب تبديله، له قيمة بالنسبة الى " سيكولوجيا داخلية" ، او بالنسبة الى سيكولوجيا " عقلية بصفة خالصة " تبقى في الحقل الطبيعي الوضعي . لقد استخرجنا ما يوازي الفينومينولوجيا المكونة والمتعالية

1.ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتيه او المدخل الى الفينومينولوجيا ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار بيروت للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 1958 ، ص 123 .

2. المصدر نفسه، ص 131.

في وقت واحد، وببعض الإشارات المختصرة. ان الإصلاح الوحيد في مجال السيكولوجيا، الجذري بصورة حقيقية، هو الإصلاح الذي يقوم حين انشاء سيكولوجيا قصدية. و لقد اعلن " برنتانو" ذلك من قبل، بيد انه لم ير سوء الحظ ما يكون المعنى الجوهري للمنهج الذي يجعل وحده من الممكن قيام سيكولوجيا من هذا النوع؛ لان المنهج يكشف لنا وحده عن المسائل الحقيقية، التي هي و الحق يقال لا نهائية في مثل هذا العلم " .[1] ومن خلال ما تقدم نستنتج ان المنهج الفينومينولوجي هو منهج جديد في الفلسفة – على الرغم من تلك العلاقة الموجودة بين بعض الطروحات و الأفكار الأساسية لدى هوسرل و بعض الافكار الفلسفية السابقة منذ افلاطون الى هيغل و كانط و ليبنز وديكارت و غيرهم – الا ان هوسرل تمكن من تأسيس منهج يمتن العلاقة بين الذات و الموضوع في عملية تعقل و ادراك و فهم العالم من خلال الولوج الى الماهية الصافية و الحقيقية للظواهر و ذلك بعدة اليات ووسائل تخلقها الذات العاقة في حد ذاتها منها كما ذكرنا سالفا مبدا الايبوخية او تعليق العالم و عملية الرد الماهوي و هي أساسية بالإضافة الى الرد الفينومينولوجي التي تستكمل التحقق الماهوي و كل ذلك لن يتحقق الا بالقصدية و النزوعية التي تؤسس لها الذات العاقلة المدركة المتفهمة للعالم بفعل ارادي و حر .

اذن هل كان للمنهج الفينومينولوجي بصفة خاصة و للفينومينولوجيا عموما امتدادات في الفلسفة الغربية المعاصرة؟ ما تأثير افكار هوسرل الفينومينولوجية في العلم والفن والفلسفة؟ ما علاقة الفينومينولجيا بالعلوم الإنسانية؟ ما علاقة الفينومينولوجيا بالفلسفة الوجودية؟ وبالتأويلية والتفكيكية والبنيوية والماركسية ...الخ؟

1.ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية ، مصدر سابق ، ص 132 .

المحاضرة الثالثة: امتدادات ومآلات الفينومينولوجيا في الفلسفة الغربية المعاصرة

تمهيد:

بعد معرفتنا لمفهوم الفينومينولوجيا من جهة، وللمنهج الفينومينولوجي من جهة أخرى، يجدر بنا ان نعرج على امتدادات الفلسفة الظواهرية عموما في الفلسفة الغربية المعاصرة حيث نجد من تأثر بأفكار " ادموند هوسرل " ووظفها في تياره وتمشيه الفلسفي مثل بعض الفلاسفة الوجوديين والبنيويين و التفكيكيين ...الخ. وبالإضافة الى ذلك، سنتوقف عند امتدادات أفكار " هوسرل " الى علوم مختلفة كالعلوم الإنسانية وبصفة خاصة في علم النفس وعلم الاجتماع من دون ان ننسى علاقة الفينومينولوجيا ببعض التيارات الفنية الجمالية المعاصرة. اذن و نظرا لأهمية الطرح الفبينومينولوجي في الفلسفة الغربية المعاصرة و بصورة ادق في الفلسفة القارية، فانه يتوجب علينا معرفة المواقف التي انتصر فيها " هوسرل " و بعض المواقف الفكرية التي اخفق فيها و ذلك من خلال الانتقادات التي طالته و قيمتها الابستمولوجية .

أولا: تطورات الفلسفة الظواهرية.

لقد دخلت مفاهيم جديدة الى الفلسفة الظواهرية منها مفهوم التكوين (Genése) **والذي قد** يتعارض مع ما ذهب اليه هوسرل في البنية (Structure). يقسم هوسرل التكوين الى قسمين هما: تكوين إيجابي والذي ينصرف الى أفعال العقل العملي، وتكوين سلبي ينصرف الى مبدا الارتباط او التداعي.

ان ادعاء هوسرل بوجود موضوعات او ظواهر " شبه معطاة " سلفا قد يعني انها موضوعات جاهزة هي بعيدة عن فعالية العقل، فقد يتعارض هذا مع نظريته الاصلية فيما تعلق خصوصا بالقصدية. ذلك لان القصدية هي فعل نزوعي ارادي و حر نحو الموضوع بمعنى انها فعل صادر من ذات **واعية متعقلة و متفهمة تروم ماهية الظاهرة**، الماهية الخالصة و هذا التمشي يتعارض تماما مع ادعاء وجود ظواهر شبه معطاة أي جاهزة، **فلا شيء جاهز لان كل شيء**

هو صنيعة الذات الفاعلة عن طريق إعطاء معنى و دلالات للعالم و للوجود، فالذات هي من تقوم بكل ذات العمل الجبار و هو حقيقة الفينومينولوجيا .

في كتابه " التجربة والحكم " حاول هوسرل الرجوع الى تلك الخبرات الأولية السابقة على كل صياغة منطقية او عبارة تصورية، ذلك من اجل الكشف عن الأساس الأصلي لمعظم خبراتنا المعيشة في الحياة. ونعني بذلك ان هوسرل قد حاول الرجوع الى عناصر أولية جوهرية تتمثل طبقاتها الأساسية خصوصا في عالم الادراك الحسي. وقد نعتقد أحيانا ان هوسرل قد انتصر وساند ما نسميه فلسفة العيان او الرؤية ضد ما سماه هو فلسفة الحكم مما قد يفهم من طرف البعض على ان هوسرل قد تأثر بالتيار الوضعي على الرغم من انتقاده له، خاصة فيما قد يتقاطع مع فلسفته. و بالإضافة الى ذلك، نستطيع ان نقول ان هوسرل قد عاد الى سلبية الحياة المعيشة (و من هنا قد نلمس تأثير شوبنهاور على هوسرل) ، "باعتبار ان الحياة المعيشة هي التربة الاصلية التي تتكون في احضانها شتى الحقائق النظرية مع كونها في الوقت ذاته الأداة النهائية للتحقق من صحة كافة البينات . وكان هوسرل أراد في النهاية ان يقول لنا ان ثمة دعامة اصلية يستمد منها كل حكم (سواء كان صريحا ام ضمنيا) معناه و قيمته، و ما هذه الدعامة الاصلية سوى عالم الحياة المعاشة Le benswelt ".[1] و من خلال ذات التمشي نستطيع ان نستشف الأصل الوجودي لتلك المفاهيم و الصياغات العقلية التي تتميز بها خبراتنا المعيشة ، مما يؤكد لنا ذلك التقارب الوظيفي بين الفينومينولوجيا و بعض الفلاسفة الوجوديين مثل " جابرييل مارسال " (Gabriel Marcel 1889-1973) ، ميرلوبونتي موريس (Maurice Merleau-Ponty 1908-1961) ، جون بول سارتر (Jean Paul Sartre 1905-1980) و " مارتن هيدغر" (Martin Heidegger 1889-1976) و غيرهم ، هؤلاء تمثلوا من المنهج الفينومينولوجي و استعملوه في تحليلاتهم لشتى القضايا و الإشكالات الفلسفية خاصة ما تعلق منها بالمشكلة الوجودية للكائن الانسان .

1.زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص ص 339-340.

و يتصور الباحث " إبراهيم زكريا " ان تطور الفينومينولوجيا على يد الوجوديين المعاصرين قد أوضح لنا ان التحليل الفينومينولوجي لا يمكنه تماما ان يتجرد عن الذات الفردية التي تقوم بعملية التحليل مما يعني ان الوصف الفينومينولوجي يعبر دائما عن اختيار ذاتي ، و يكشف باستمرار عن تفضيل خاص يرجع الى تلك الشخصية التي توجه مثل هذا البحث [1].

في الحقيقة ان كل وصف لا يمكنه ان يكون خاليا من حكم تقييمي، كما لا يمكن لأي فيلسوف كان مهما كانت عبقريته الفلسفية ان يضع ما هو **مطلق** بين قوسين و من خلال ذلك يمكن ان نصل الى نتيجة وهي: انه لا يمكن للفينومينولوجيا ان تستقل تماما عن الميتافيزيقا بل وجب ان تنضاف اليها لكي تكملها و تثبتها و هذا نقد من بين الانتقادات التي يمكن ان توجه ل " ادموند هوسرل " .

ثانيا: الفينومينولوجيا والعلوم الإنسانية.

ان موضوع العلوم الإنسانية هو موضوع شائك ومعقد من عدة زوايا وجوانب، فهي علوم جديدة استقلت عن الفلسفة التقليدية محاولة بلوغ الدقة العلمية التي حققتها علوم الطبيعة مثل العلوم الفيزيائية. لكن هناك عدة إشكالات وعوائق لا زالت قائمة الى حد اليوم في الدراسات الإنسانية المعاصرة مثل مشكلة الموضوع ومشكلة المنهج ومشكلة النتائج العلمية أي القوانين العلمية. لكن ذات الاستشكالات لا تعيق او توقف البحوث العلمية الجادة والمؤسسة على أساس علمي / منطقي في علوم الانسان عموما وخاصة في السيكولوجيا و السوسيولوجيا و علم التاريخ. **و لقد ظهرت نزعات متطرفة في هذه العلوم** شكلت عائقا ابستمولوجيا قويا امام تطورها و بلوغها مستوى العلمية الموضوعية المنشود ، نذكر منها النزعة السيكولوجية المتطرفة في علم النفس (**Psychologisme**) التي ارادت تفسير كل النشاطات الانسان بردها الى الأساس النفسي فقط و حتى منها النشاطات العقلية كالمنطق مثلا ، و النزعة " الاجتماعانية " المتطرفة (**Sociologisme**)التي ترد كل نشاط الانسان الى عوامل اجتماعية بحتة مثل المدرسة الاجتماعية التي أسسها " اميل دوركهايم " (Emile Durkheim 1858-1917) و اتباعه

1.زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 340.

، هذا التيار المتطرف يجعل من الظاهرة الاجتماعية و التي هي ظاهرة إنسانية في الأساس ، يجعلها شيء من الأشياء حيث يمكن دراستها بالمنهج الموضوعي مثلها مثل الظواهر الفيزيائية المادية . بالإضافة الى ذلك هناك نزعة تاريخية متطرفة **(Historicisme)** و هي نزعة يروج لها بعض علماء و فلاسفة التاريخ حيث يفسرون كل الظواهر الإنسانية بالرجوع " المطلق" للتاريخ متخذين من التفسير التاريخي أساسا و من " الحقائق التاريخية " براديغما لا غنى عنه من دون نقد معمق و صارم لما يسمى " الحقائق التاريخية " ؛ و تجدر الإشارة هنا ان هذه التيارات المتطرفة قد قدمت لها انتقادات ابستمولوجية مؤسسة تاسيسا علميا / منطقيا صارما . اذن مرت ولا تزال تمر علوم الانسان بأزمة ابستمولوجية حادة لان الدراسات الإنسانية في حد ذاتها مرتبطة **بالإنسان، هذا الكائن الغامض أحيانا من حيث هو متعدد الابعاد.** و منه " فاذا اعتبرنا أفكار الانسان ووعيه الذاتي هي مجرد نتائج لأسباب خارجية تعمل عملها فيه، فان الأسباب التي يستند اليها هذا المفكر او ذاك في تقرير هذه الحقيقة او تلك لن تكون في الواقع هي الأسباب الحقيقية، و انما ستكون الظروف الخارجية هي الأسباب الحقيقية او العلل الواقعية التي تحدد مثل هذا التقرير ". [1]

ان تطور العلوم الإنسانية قد وضع الفلسفة المعاصرة امام اشكال هام جدا وهو: هل الفيلسوف اليوم قد يبلغ الحقيقة التي سيبحث عنها؟ وحتى ان كانت حقيقة نسبية مثلما اكدت ذلك النظرية النسبية في العلم؟ وهذا التساؤل ينطبق على فلسفة " هوسرل " لما يتكلم عن الذات في وصفها للماهية الخالصة للظواهر بغية الوصول الى كنه وحقيقة الظاهرة الخالصة، ومنه فقد وجد " هوسرل " نفسه مضطرا الى اثارة مشكلة أساس العلم عموما، وأساس علوم الانسان بصفة خاصة. و نؤكد في ذات المقام ان لجوء " هوسرل " الى ذلك كان بدافع فلسفي بحت من حيث انه أراد تثبيت دعائم الفلسفة من خلال مشروعه الفينومينولوجي نحو بناء فلسفة كعلم صارم و إعادة بناء " اليقين " . ونذكر في هذا المقام ان " هوسرل " قبل ان يكون فيلسوفا، كان باحث في الرياضيات والمنطق كذلك ولعل تلك الصرامة العقلية قد اخذها من ذات العلم.

1.زكريا إبراهيم ، مرجع سابق ، ص 344 .

ان " هوسرل " لم ينشغل بمشكلة بالاختلاف الموجود بين علوم الطبيعة وعلوم الانسان، فقط ، كما انه لم يكن مقتنعا تماما بتأسيس العلوم الإنسانية كعلوم مستقلة عن الفلسفة ، بل كان همه الأكبر هو : وضع الأسس المطلقة للمعرفة الإنسانية و ذلك بتحقق **تثوير الفلسفة** من جديد عن طريق **بناء علم جديد هو الفينومينولوجيا** الذي سيكون حسبه هو الأساس الأولي لكل علم ، يقول الباحث و المفكر " صلاح قنصوة " : " ...كان برنامجه طموحا و حافلا يجمع بين المنهج و المذهب (او النسق) ، و يستهدف من جديد البدايات الاصيلة ، و الصياغة الحاسمة للمشكلات ، و المناهج السليمة . وعلى هذا الوجه بدا عمله من نقد للتجربة والعقل معا ليمضي بعده الى تأسيس العلم مرة واحدة وللأبد ".[1] لقد كان " هوسرل " يرمي الى تأسيس الفلسفة كعلم صارم ودقيق وان يجعلها أساسا لكل العلوم، فلقد كتب مقالة مشهورة عنوانها: الفلسفة كعلم صارم، تم نشرها سنة (1911) في العدد الأول من مجلة اللوغوس (logos)، حيث يلخص تصور الفيلسوف للفلسفة بمفهوم جديد، وذلك في مقابل التصور الرائج آنذاك و الذي يختزل الفلسفة الى مجرد رؤية للعالم لم يكن من حقها ان تطمح الى العلمية او ان تدعي صلاحية تتعدى شرطيتها التاريخية و من خلال ذلك:

تكون مهمة الفلسفة عند هوسرل هي انشاء معرفة صارمة ومتحررة جذريا من كل الآراء والاحكام المسبقة، يقول في ذات الصدد: " ... لقد كان المطلب الدائم للفلسفة ، منذ بدايتها الأولى ان تكون علما دقيقا ، بل ان تكون ذلك العلم الذي يفي بأعمق المقتضيات النظرية للعقل ، و يمكن من وجهة نظر أخلاقية دينية من قيام حياة تحكمها معايير العقل الخالص ، و قد استمر هذا المطلب ساريا عبر عصور التاريخ المختلفة ، بدرجة تتفاوت قوة و ضعفا و لكن لم يصرف النظر عنه قط ، حتى في العصور التي كان فيها الاهتمام بالنظر الخالص و القدرة عليه موشكا على الزوال او خلال تلك العصور التي كانت القوى الدينية فيها تقيد حرية

1 . صلاح قنصوه، الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمناهج البحث، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1984، ص 200.

البحث "[1]. لكن الفلسفة لم تتمكن عبر التاريخ ان تحقق ذات المطلب وهو ان تكون علما دقيقا بالمفهوم العميق للكلمة، ومع ذلك تحاول الفلسفة دائما ان تبني نفسها من جديد، وذلك باستخدام الية النقد المنطقي البناء والمؤسس والهادف، ومنه يجب ان لا ننسى ان السؤال الفلسفي هو الذي أدى الى تثوير العلوم ككل بداية بالرياضيات ثم الفيزياء خصوصا بالإضافة الى كل العلوم الأخرى من كيمياء وبيولوجيا وعلم الفلك ثم العلوم الإنسانية قاطبة. و منه تصبح الفلسفة بهذا المنظور هي اسمى العلوم و اعلاها و أهمها و ادقها على الاطلاق من جهة، و من جهة أخرى هي مطلب الإنسانية الدائم في المعرفة الخالصة و المطلقة، يقول "هوسرل" في ذات المعنى: " ...انا لا أقول ان الفلسفة علم ناقص، بل أقول ببساطة انها ليست بعد علما، و انها لم تخط بعد خطوتها الأولى بوصفها علما" .[2] و يقرر هوسرل ان كبل العلوم هي علوم ناقصة بما في ذلك العلوم الدقيقة و التي قد نعجب بها أحيانا ، و السبب في ذلك النقص هو البعد اللانهائي لتلك الإشكالات القائمة فيها ، لكن النقص في الفلسفة يختلف عنه في العلوم لان في الفلسفة الامر لا يقتصر على كونها تملك نسقا من التعاليم يتسم بالنقص و لا يكون قاصرا الا في حالات معينة ، بل هي لا تملك ذات النسق اطلاقا ، لان كل شيء في الفلسفة هو موضوع للجدل و ان كل موقف فلسفي يتعلق بالقناعة الشخصية للفيلسوف او لمدرسة فلسفية . اذن مهمة الفلسفة الجديدة بمعنى العلم الدقيق، لها مهام محددة يتعين على الفيلسوف القيام بها وهي فحص شروط العلم الدقيق وتوضيحها توضيحا كاملا، فهذه الشروط اغفلتها كل الفلسفات السابقة. ان ذات الرغبة في إقامة علم جديد كانت موجودة عند شيخ الفلاسفة " سقراط " وتلميذه " افلاطون " ثم في العصر الحديث و خاصة الثورة الديكارتية و تلاها النشاط النقدي المؤسس عند " امانويل كانط " و تفلسف " فريديريك نيتشه " ، يقول : " ... ان اسمى ما في الثقافة الإنسانية من اهتمامات يتطلب انشاء فلسفة علمية دقيقة ، بحيث يترتب على ذلك انه اذا تعين على ثورة فلسفية في عصرنا الحاضر ان تبرر وجودها ، فلا بد ان يحركها

---

1 . ادموند هوسرل ، الفلسفة علما دقيقا ، ترجمة محمود رجب ، المشروع القومي للترجمة ، اشراف عصفور جابر ، القاهرة ، مصر ، الطبعة الأولى ، 2002 ، ص 23 .

2 . المصدر نفسه، ص 24.

في كل حالة ، ذلك المقصد الذي يستهدف إرساء أساس تقوم عليه الفلسفة بمعنى العلم الدقيق"[1].

1 . ادموند هوسرل ، الفلسفة علما دقيقا ، مصدر سابق ، ص 26 .

المحاضرة الرابعة: في الفلسفة الوجودية.

تمهيد:

بعدما عرفنا الاتجاه الفينومينولوجي بزعامة " ادموند هوسرل " ، نعرج الان على الاتجاه الوجودي في فلسفة القرن العشرين ، و لا يخفى علينا في هذا المقام التذكير بالعلاقة الموجودة بين هذين الاتجاهين الفلسفيين من حيث ان أفكار و منهج " هوسرل " كان و لا يزال لهما اثر كبير في معظم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ناهيك عن العلوم الإنسانية جمعاء كعلم النفس و علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا و اللسانيات و غيرها ...يقول " عبدالرحمن بدوي " : " تيار الفكر متصل لا يقبل الانقطاع و ليس ثم روابط علية بينه و بين الزمان الالي بأيامه و اعوامه ؛ انما القصور العقلي هو الذي يضطرنا الى الترخيص في الاقتطاع – و هذا تحفظ لا بد ان نبديه قبل السماح لأنفسنا بالتحدث عن التطور الفلسفي ابان النصف الأول من القرن العشرين ، و هو يقتضيننا كذلك ان نمهد له بمقدماته و اصوله ، حتى يسترد مكانه في الاطار التاريخي العام "[1] . اذن حسب ذات القول ليس هناك انقطاع تاريخي لتيار الفكر مما يؤكد ما سبق لنا الإشارة اليه وهو تأثير المنهج الفينومينولوجي – على الخصوص – في معظم التيارات الفلسفية المعاصرة. ومنها الفلسفة الوجودية

1 – في مفهوم الوجودية:

يعتقد " اندريه لالاند " ان هذا الاسم ينسب الى الأفكار الفلسفية ل : " سوران كيركغارد " ، " كارل ياسبيرس " ، " مارتن هيدغر " ، شيستوف " ، " نيكولا بيردائيف " و أحيانا ل : " فريديريك نيتشه " .

و لقد ساد هذا الاتجاه في الفلسفة و في الادب و حتى في الصحافة منذ سنة[2]1945.

و قد تنسب الفلسفة الوجودية الى الفيلسوف الفرنسي المعاصر " جون بول سارتر " (1905 – 1980) و الذي عرض أفكاره الوجودية في كتابه " الوجود و العدم " (الكينونة و العدم في ترجمة أخرى) سنة (1943) ، و لكن انتشارها على الخصوص كان في اعماله الروائية و خاصة المسرح ، نذكر منها : " **جلسة سرية** " ، " **الذباب** " ، " **الايدي القذرة** " ، " **الشيطان و الله** " ، " **الحائط** "...**الخ و كذلك في** مجلته " الأزمنة الحديثة " سنة (1944) و كلها تخضع للقاعدة الوجودية : " **الوجود يسبق الماهية** " و

1.عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1980، ص7.

2.André Lalande، Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie، éditions Presses Universitaires de France, 18éme éditions ,Paris, France, p 319.

هي عبارة ميتافيزيقية مبنية أساسا على الاعتقاد التام في الحرية المطلقة ، و التي من خلالها الكائن الحي يصنع نفسه بنفسه .

وهناك أيضا " الوجودية المسيحية " وهو مذهب " غابرييل ما رسال " (1889 – 1973) وهو فيلسوف وجودي مؤمن على عكس " سارتر " الملحد. كان يفضل ان تسمى فلسفته " السقراطية المحدثة " تشبها بسقراط الذي كان يعالج المشكلات الفلسفية في صورة مشكلات يومية.كان يرفض صياغة آرائه في شكل نسق فلسفي عقلي، او في شكل مذهب فلسفي. وعلى غرار بعض الفلاسفة الوجوديين اتجه الى كتابة اليوميات والتأملات وكذلك تأليف المسرحيات. ومنه فمقاله " الوجود والموضوعية " سنة (1925)، و كتابه " اليوميات الميتافيزيقية " سنة (1927)، هي من أولى الكتابات الوجودية التي ظهرت في فرنسا. اشتغل بالنقد المسرحي والادبي والفني، وركز أساسا على المسرح حيث يرى فيه أحسن مجال لعرض آرائه الفلسفية كونها كمواقف حية حسبه، فالحوار الدرامي في نظره هو الأداة الأمثل لتقديم الانسان في اطاره الاجتماعي والعائلي ولسبر اغوار النفس الإنسانية. كتب أكثر من ثلاثين مسرحية من أشهرها " رجل الله " و " العالم المحطم " وكانت مسرحيته " النعمة " اول مسرحية يعرفها المسرح الوجودي. ثم صدر له " الوجود و التملك " ، " الرفض و الابتهال " سنة 1940 ، " الانسان السالك " سنة 1945 ، " فلسفة الوجود " سنة 1949 ، " سر الوجود " سنة 1951 ، " الانسان الاشكالي " سنة 1955 ، " الحضور و الخلود " سنة 1959 و " الخلفية الوجودية للكرامة البشرية " سنة 1963 .

من خلال ما تقدم نتساءل: ما مفهوم الوجودية؟ في الحقيقة الوجودية تيار فلسفي معاصر اسسه الفيلسوف الروحاني " سورين كيركغارد " ثم من بعده القامة الوجودية " مارتن هيدغر " و " جون بول سارتر " ، من دون ان ننسى " كارل ياسبرس " ، " غابريال مارسال " ...الخ . ان أساس الوجودية هو شعارها الفلسفي : **<u>الوجود يسبق الماهية</u>** ، و من هنا نقول انها قلبت الوضع الفلسفي الكلاسيكي القائل بان الماهية اسبق من الوجود ، فهذا التيار يجعل من الوجود مسالة انطولوجية وجب بحثها ، التساؤل حولها ، السعي من اجل معرفة حقيقة وجود الكائن الانسان للتمييز بين وجود الانسان ووجود بقية الكائنات ، بالإضافة الى اثارة استشكالات وجودية ترتبط أساسا بمأساة الوجود الإنساني مثل القلق الوجودي ، مشكلة الموت ، مشكلة الله و علاقة الانسان بمسالة الايمان ، مشكلة الحرية و مشكلة المسؤولية و علاقتهما بعقلنة الوجود...الخ . لكننا يجب ان ننبه الى ان سؤال الوجود قد طرحه منذ القدم فلاسفة وشعراء ومتصوفة ورجال الدين وغيرهم سواء في المجتمعات الغربية او حتى عند العرب والمسلمين قديما لان المشكلة الوجودية هي مشكلة قديمة/ متجددة من جهة، ومن جهة أخرى فهي مشكلة لا يهتم بها الفلاسفة فقط بل كل انسان مهما كان نشاطه الفكري والعلمي واهتماماته الشخصية التي هو

معني بها. لذلك المشكلة الوجودية نجدها في الفكر الشرقي القديم و خاصة في الأسطورة و الملاحم (الاوديسة و الالياذة و ملحمة غالغامش مثلا ...) ، و نجدها عند سقراط و افلاطون و ارسطوطاليس ، كما نجدها في المرحلة الوسيطة عند المسحيين (مشكلة الله عند القديس اوغسطين مثلا) ، عند اليهود (كتابات ابن ميمون) و عند المسلمين (الحلاج ، الجنيد ، المعري ، أبو نواس ...) وصولا الى المرحلة الحديثة (مشكلة الايمان عند باسكال ، سبينوزا ، ديكارت ...) الى غاية الراهن حيث لا يزال **سؤال الوجود** مطروحا بصور شتى مثل مشكلة الاغتراب و افول المعنى ، مشكلة مصير الانسان ، المشكلة الأخلاقية ...الخ .

2. اقطاب الوجودية:

ا – " سورين كيركغارد " (S.Kierkegaard 1855 – 1813) رائد الوجودية:

لا يمكننا ان نتكلم عن الفلسفة الوجودية من دون ان نتعرض لرائدها المذكور أعلاه، ولا يفوتنا في ذات المقام التذكير بان الأفكار الفلسفية الوجودية وحتى السؤال الوجودي، كل ذلك راود معظم الفلاسفة منذ العهد اليوناني وهو منشأ الفلسفة عموما الى الراهن ومنه لا يمكننا ان نتطرف في احكامنا العقلية برد نزعة فلسفية معينة الى مبدع واحد او فيلسوف بعينه فكما ذكرنا سلفا تيار الفكر متواصل منذ فجر التاريخ البشري الى حد اليوم.

و مع ذلك يعتبر " كيركغارد " و هو فيلسوف دانماركي – عند بعض المشتغلين بالفلسفة – المؤسس الفعلي للوجودية، حيث كان تركيزه على الحياة و التجارب الشخصية ثورة ضد مفهوم النسق المغلق (و على الخصوص نسق هيجل)؛ لقد ارتبطت فلسفته بشخصيته و بخطيبته " **ريجين اولسن** " . من اهم مؤلفاته " **اما، او** " سنة 1843، " **شذرات فلسفية** " سنة 1844، " **مفهوم الروع** " سنة 1844، " **اختتام حاشية غير علمية** " سنة 1846، " **المرض حتى الموت** " 1849، و " **اليوميات** "[1].

شاعت مفاهيم " كيركغارد " الفكرية وكانت لها أصداء في الفلسفة الوجودية ولدى اغلب ممثليها. لقد كان من المفكرين الذين عاشوا فكرهم، فكانت حياته مجاهدة دائمة ليجد حقيقة نفسه وليعثر على الفكرة التي من اجلها يحيا ويموت. **ان الحقيقة في نظره لا توجد خارج الذات ومنه فمؤلفاته هي شبه سيرة ذاتية، يكتب ليستمع لنفسه، فالوجود يعاش ولا يعبر عنه. لا يريد ان يكون حديثه نظرية عن الوجود، لكنه**

1.عبد الكريم غريب، المعجم في اعلام التربية والعلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص 157.

نداء صادر من وجوده الواقعي، فحديثه ليس فلسفة بالمعنى الكلاسيكي للكلمة بقدر ما هو منهج لتحقيق الشخصية وتعميقها.

تبدأ فلسفة " كيركغارد " من وجود الفرد المتعين في امتلاكه الانطولوجي، فاذا كان لا بد للوجود ان يكون موضوعا للتفكير، فينبغي لهذا التفكير ان يرجع الى التجارب المفردة يستمد منها حقيقة الوجود، **فالفكر الحقيقي هو الفكر الوجودي المعاش يتحدد فيه الوجود والمعرفة**، ومنه **فالإنسان لا يوجد ليتفلسف بل يتفلسف ليوجد**. والحقيقة تعاش في عاطفة، فالعاطفة هي التي تعطي للحقيقة طابعها الدرامي وتضفي عليها اليقين. ولا وجود لحقيقة او يقين الا ما اختار وأوافق على الالتزام به اخاطر في سبيله، فالوجود هو الاختيار. والانسان لا يختار الا نفسه وماهيته **ووجوده يسبق ماهيته**، وهو يختار مرتبة بين مراتب الوجود الثلاث : **الجمالية او الأخلاقية او الدينية.**

ان المرتبة الجمالية مضمونها اللذة، والأخلاقية مرتبطة بالواجب، لكن الدينية هي الأسمى لان الانا يختار فيها ان يوجد امام الله ويرتبط بالمتعالي الذي من دونه يتفكك الانسان ويصبح مجرد عقل يعيش اللحظة.

ولا يكون الانا نفسه الا عندما ينكفئ على نفسه في تأمل باطني يسمح له بامتلاك ذاته وامتلاك حريته وممارستها. واختياره للحرية اختيار لعالم اخر حر فيه احرار، ولا تقوم بين الأشياء صلات انما تحتك الأشياء ببعضها، لكن الصلة تكون بين موجود وموجود، فهي صلة بين ذات وذات، والاتصال بالأخر معناه ان تعتبره موجودا، وان تعتبره موجودا معناه أنك تعتبر نفسك موجودا كذلك.

و اذا كان الاختيار معناه المخاطرة، فالاختيار قلق و القلق يفضي الى الياس، لان الانسان لا يستطيع ان يختار في حرية مطلقة، فهو محدود بحدوده الخاصة و لا يستطيع تحقيق ذاته، فالعلم لا يساعده على تحقيق ذاته، و قد ينغلق الانسان على نفسه بفعل يأسه و يموت موتا لا ينتهي و قد ينتزعه يأسه من نفسه و يعيده الى ذاته.[1]

يعتقد " كيركغارد " ان الحزن الذي الم به منذ صغره لا يمكن السيطرة عليه الا من خلال فهم معمق وهو ان الانتصار معناه الظفر باللانهائي، والظفر باللانهائي في عالم متناه معناه التألم «وهكذا اتفق هذا الاقتناع مع الفهم العميق لحزني، بمعنى انني لا أصلح لشيء (بالمعنى المتناهي).. ومهما ارتفعت بذكرياتي، فقد كان لدي شعور واضح بانه بالنسبة الي ليس ثم عزاء ولا مساعدة استمدها من الاخرين. لقد شبعت من كل ما تهيا لي من نعم، وأصبحت اتوق الى الموت راغبا في أطول حياة ممكنة، فأفكرت في

1.عبد الكريم غريب، مرجع سابق، ص 157 – 158.

معاونة الناس الذين احببنهم في حزني وفي ان اعثر لهم على عزاء، وان انير امامهم السبيل، خصوصا فيما يتعلق بالدين. وتعود بي الذاكرة الى الوراء كثيرا لأجد الفكرة القائلة بان كل جيل يضم رجلين او ثلاثة يضحي بهم من اجل الاخرين ومهمتهم ان ينشدوا في الالام المروعة ما يستفيد منه سائر الناس، وهكذا فهمت نفسي في احزاني، وأدركت ان هذا دوري ".[1]

هكذا وصف " كيركغارد" نفسه سنة (1848) في رسالة عنوانها: " وجهة النظر " ، و في هذا الوصف خير تعبير عن نفس " كيركغارد " .

كان ل "كيركغارد" أثر كبير في الفلاسفة الوجوديين الى الحد الذي اعتبر فيه اب الفلسفة الوجودية، و منهم " كارل ياسبيرس " الذي اعتبره مع " نيتشه " قد عاشا فعلا المشكلة الوجودية بعمق فلسفي انطولوجي و حللا إمكانات الوجود تحليلا دقيقا و ظهر ذلك في كتابه " الفلسفة " سنة (1932) و كتابه " العقل و الوجود " سنة (1935). كما تأثر به " مارتن هيدغر " في كتابه " الوجود و الزمان " سنة (1937) الذي حاول فيه استخلاص النتائج الوجودية لفكر " كيركغارد" و على الخصوص في انتاجه الديني ذلك لأنه رأى ان انتاجه الفلسفي اشد تأثرا بالروح الفلسفية الهيغيلية ، لكن " هيدغر " افرغ مقولات " كيركغارد" من كل محتوى ديني ، و جعلها عقلية خالصة ، و على نفس النحو تأثر به " جون بول سارتر " .

هناك تيار ديني تأثر ب " كيركغارد" من الناحية الدينية الخالصة، على راسه " كارل بارت " خصوصا في كتابه الشهير " رسالة الى اهل روما " سنة (1918) والذي أحدث ضجة في الأوساط الدينية البروتستينية حينما صدر.

يمكننا ان نركب اهم العناصر التي اثرت في بعض الفلاسفة والادباء والمفكرين فيما يلي:

1/. الإشادة بالفردية او الفردانية وتقويم الشخصية الإنسانية واحترام القيم الإنسانية الخالصة.

2/. في العناية بتحليل المعاني الأساسية في الوجود الإنساني: من قلق وجودي، خوف، خطيئة، ياس، فناء، ووحدة فردية لا سبيل الى تمويهها بالمجموع وحرية أساسية لا سبيل الى استيلابها.

3/. تمجيد الوجدان والانفعال الى جانب العقل، بل وفوق العقل، بوصف الوجدان أقدر على ان " يحيا " الحياة من العقل الذي يتأمل الحياة من خارج ولا يعيشها من باطنها.

1.عبدالرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، مرجع سابق، ص 28.

4/. في اتخاذ التجارب الحية موضوعات للتفسير والتفلسف، بدلا من الاقتصار على التصورات العقلية المجردة.

5/. في معاناة المشاكل من الداخل بدلا من معالجتها من الظاهر[1].

ويضاف الى هذه العناصر الأسلوب الرائع الذي كتبت به مؤلفات " كيركغارد " وخصوصا الأدبية منها: حيث هي موحية، حافلة بالصور الرائعة، بديعة التحليل ولهذا كان أثرها الادبي العام اثرا غامرا.

تعد يوميات " كيركغارد" من سنة (1834 الى غاية سنة 1854) من عظيم الإنتاج الفكري في الفكر الإنساني كله.

وصف " كيركغارد " حياته بنفسه قائلا: " ان الاستشهاد الذي عاناه هذا الكاتب (يقصد نفسه) يمكن ان يوصف بإيجاز في هذه الكلمات: لقد عانى العذاب لأنه كان عبقرية في قرية. و ما بذله من قريحة و جهد و نزاهة و تضحية و اخلاص في الفكر كان اكبر من ان تحتمله الأوساط من معاصريه ... و مع ذلك فقد وجد في العالم ما نشد: لقد كان هو " الفرد " ، و ازداد شعوره بذلك بينما لم يكن غيره هكذا ... و طهارة قلبه جاءت من كونه لم يرد الا الشيء الضروري الوحيد ، و الاتهام الذي وجهه معاصروه له ، و لم يرفضه هو و لم يحفل به ، هو عينه المديح الذي ستزجيه اليه الأجيال المقبلة : انه لم يخفف منه ، و لم يساوم ... لقد مات ، في نظر المؤرخ ، بعلة قاتلة ؛ و مات ، في نظر المشاعر ، من شوقه الملتهب الى الأبدية "[2].

اعتقد " كيركغارد " انه يجب فك المسيحية عن الفلسفة و ذلك عن طريق مكافحة " هيغل " ، و كذلك مع الكنيسة نفسها عن طريق مكافحة القساوسة ، و المنهج الذي سيتخذه سيسمى ب : الوجودية . ففي اليوم الذي اقتنع فيه بحقيقة المسيحية، عزف عن ان يصير قسا، مثلما عزف من قبل عن اللذة والشعر والزواج. فان يتخيل الانسان ما هو خارق للمألوف ليس امرا ذي بال، وانما ينبغي ان يكون هو نفسه الخارق للمألوف[3]. و في عام (1848) حدثه قلبه بانه مكلف برسالة و هي : " مهمتي هي ان أوقف انتشار المسيحية " ، فراح يكافح صحيفة كانت تصدر في كوبنهاجن و يضاعف من نشر المقالات و التي كان يوقعها بأسماء مستعارة ، مثيرا السخرية ثم الاستنكار بعد ذلك ، حتى انه نشر فضيحة الاسقف

---

1. عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 37.

2.المرجع نفسه، ص 38.

3.جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، الفلاسفة – المناطقة – المتكلمون – اللاهوتيون – المتصوفون، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1987، ص 562.

"منستر " و الكنيسة الرسمية لان الكهنة صاروا موظفين لدى الدولة . في هذه الحالة المعنوية، تميز " كيركغارد " بقلب عامر بالايمان وفي الوقت نفسه نابض بالعداوة للكنيسة.

لم يشتهر " كيركغارد " في حياته، وتبعه قلة من تلاميذه، لكن بعد الحرب سنة (1914) ظهر تأثيره أولا كرد فعل على " هيغل " وثانيا كتمهيد للوجودية التي عارضت معايير المعرفة العقلانية والتاريخية والعامة التي لا تزال غالبة الى ذلك الحين. الا ان تمجيد الفردية و اللحظة و الجوانية أفادت فلسفة " هيدغر " و " كارل ياسبيرس " بقدر ما أفادت فلسفة " كارل بارت "حيث ان الوجود جرت علمنته على يد هذا الأخير فتولد منه تصور " جون بول سارتر " ، و يبقى " كيركغارد " مع " بلاز باسكال "(Blaise Pascal 1623–1662) الذي عمق الذاتية في اصفى صورها وصولا الى ذات متعالية و مطلقة هي معها في علاقة تضاد و ضرورة في الوقت ذاته ، و خاصة في كتابه " أفكار"(Pensées) ، و بصفة خاصة طرح " باسكال " في هذا الكتاب المشكلة الايمانية / الوجودية و المعاناة الإنسانية من خلال الطرح الاشكالي العلائقي للذات المتعالية و الذات المطلقة .

مؤلفاته: تصور التهكم المسند باستمرار الى سقراط (أطروحة دكتوراه سنة 1841)، اما...او... (1848)، يوميات غاو (1843)، الخوف والارتعاد (1843)، فتات فلسفي (1844)، مفهوم القلق (1844)، مراحل على درب الحياة (1845)، تذييل على الفتات الفلسفي (1846)، الحياة وملكوت الحب (1846)، خطب بناءة، خطب مسيحية (1848)، كتاب الياس (1849)، ما تعلمناه إياه زنابق الحقل وطيور السماء (1849)، مدرسة المسيحية (1850)، من اجل فحص لضمير العصر الحاضر (1851)، اللحظة (1855).[1]

فلسفته الوجودية:

تكلم " كيركغارد " في نظرية المدارج عن ثلاث: المدرج الحسي، المدرج الأخلاقي والمدرج الديني.

ان النمط او المدرج الحسي يفضي الى الملال و المالنخوليا (المزاج السوداوي) و أخيرا يفضي الى الياس و " اما .. او.." فالملل عامل حسي نكب الانسان منذ البداية " أصاب الملال الالهة فخلقوا الانسان. وأصاب الملال ادم لأنه كان وحيدا فخلقت حواء. وهكذا دخل الملال في العالم، وازداد بقدر ازدياد عدد السكان. كان ادم في ملال وحده، ثم أصاب الملال ادم وحواء معا، ثم أصاب الملال ادم وحواء وقابيل وهابيل كاسرة، ثم ازداد عدد سكان العالم، فأصبح المجموع في حالة ملال بالجملة كجماعة ". والحياة الحسية القائمة على الاستمتاع الخالص بالملذات، وكذلك حياة التفكير المحض، كلتاهما تؤدي الى هاوية

1.جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة ، مرجع سابق ، ص 563 .

الملال والضجر. وعلينا الان ان نميز بين نوعين من الملال في أحدهما يدرك الملال على انه حالة مقصودة تتوجه الى موضوع معين او حادث او شخص، فيمل المء كتابا او شخصا يحادثه. وهذا النوع الثاني وهو أحق من الأول، يمل المرء لا من موضوع محدد بالذات هو شخص – بل يمل المرء من نفسه: فيواجه فراغا غريبا يهدد الحياة نفسها بفقد معناها. وهذا النوع من الملال يجعل المرء أكثر تنبها لحالته.

ان هذا الفراغ الغريب الذي يميز الملال الحقيقي هو أيضا عامل وجودي في الفرد المصاب بالمالنخوليا. فاذا سئل ذات الفرد: ماذا يثقل عليه و يضجره؟ فانه قد يميل الى الجواب التالي: " لست ادري، اني لا استطيع تفسير ذلك " ، و المالنخوليا " وعكة روحية " او " هستيريا روحية " تجابه الانسان بهاوية من الفراغ و الخلو من المعنى ، و تكشف عن القلق و الانفصام في وجوده . لكن الفرد المعرض لاحوال الملال و المالنخوليا المقلقة غالبا ما يرفض قبول حالته، و لهذا يسعى لاخفائها بالوان من النشاط الملهي المتنوع .

و قد ادرك " كيركغارد " و كذلك " باسكال " ، كيف يحاول الانسان ان يتهرب من نفسه بملهيات تهيء له التهاء وقتيا . وقد وصف هذا السعي الى الالتهاء في فكرة " طريقة الدوران " التي عرضها المؤلف في الجزء الأول. ان الانسان يمل من الحياة في الريف فينتقل الى القرية، **ثم يمل من العيش في وطنه فيسافر الى الخارج**، و بعد ذلك يمل من العيش في الغربة فيداعبه فكرة السفر المستمر من اجل التخفيف من ملاله و هكذا يمضي الانسان عمره يتجول وجوديا من محنة الى أخرى ، و من مشروع الى مشروع اخر من دون نهاية سعيدة يصل اليها . و لعل هذه الفكرة هي التي اوحت لاصحاب النزعة العبثية في الفلسفة و لاصحاب النزعة التشاؤمية كذلك من بناء تصورهم لازمة الوجودبيية المرتبطة بالعبث و التشاؤم مثل المفكر " البار كامو " (Albert Camus 1913–1960) و الكاتب المسرحي حيث يترجم لنا العبثية أي عبثية الوجود في روايته المشهور " الغريب " (l'étranger).

ان الانسان المصاب بالمالنخوليا يتدرج في السعي للالتهاء سعيا ينتابه الإخفاق و الخيبة، و يستشهد " كيركغارد " ب " نيرون " الذي يمثل النموذج الأمثل للطبيعة المالنخولية التي استسلمت للملهيات بصفة تامة حيث يستجيب " نيرون " لنداء : " هيا الى اللذة " و كان على العالم كله ان يبتكر له لذات جديدة لأنه لا يجد الراحة الا رفي لحظة الاستمتاع بالملذات . فاذا مضت لحظة اللذة غاص نيرون من جديد في المالنخوليا و منه ينبغي خلق لذة جديدة حتى يحقق الاشباع لكن و بصفة مؤقتة، و هذه تترجم لنا الازمة الوجودية التي يعانيها الكائن الانسان من حيث انه عندما يحقق لذة يحدث له السقوط الوجودي في الفراغ، في الملل من جديد... ومنه يسعى مجددا للخلاص من هذار الشعور المقرف فيقع في الخواء و انعدام

المعنى فيسعى الى لذة تلهيه و هنا تدفعه (نيرون) الحاجة الى ان يأمر بإحراق روما، و لكن حينما تخمد النار سوف يرتمي من جديد في مالنخوليا جديدة و شديدة الأثر. فعلا اننا نجد في " نيرون " عاملا يحدد طبيعة الوجود الإنساني.

نتيجة: ان فلسفة " كيركغارد " الوجودية، هي فلسفة عميقة من حيث انها غاصت في المعاناة الوجدانية للكائن الانسان، ففكرة الملل هي فكرة ممتازة من حيث انها مرتبطة بمأساة الوجود انطولوجيا حيث ان الانسان يعايش في كل لحظة ازمة وجوده كونه كائنا ناقصا، يتحرر باستمرار من كل عوائق حريته، كل ملذاته وشهواته مؤقتة ومحدودة وهذا ما يؤشكل مسالة اللذة والسعادة في الوقت نفسه من حيث التحقق الابدي.

المحاضرة الخامسة: في الفلسفة الوجودية: مارتن هيدغر

في الفلسفة الوجودية: مارتن هيدغر (1889-1976).

يعد قامة هامة من قامات الفلسفة الوجودية، عمل أستاذا بجامعة " ماربورغ " ثم بجامعة " فرايبورغ " حيث خلف " ادموند هوسرل " بعد ان تتلمذ على يده ثم أصبح مساعده بعد ذلك. تولى عمادة الجامعة الأخيرة عام (1933) ثم استقال من منصبه في العام التالي بسبب اختلافه مع السياسة الثقافية للوطنيين الاشتراكيين[1].

يعتبر " هيدغر " مفكر الوجود اتيا من الفينومينولوجيا اذ استخدم منهجها و طبقه على البحث في المشكلة الوجودية: " ما الوجود ؟ " ، فذات السؤال تم طرحه منذ الفلسفة اليونانية و حتى عند بعض الفلاسفة و الشعراء المسلمين الذين كانت لهم في حياتهم معاناة وجودية .

فلسفته:

يعتقد " هيدغر " ان الميتافيزيقا (الفلسفة) الغربية قد غاب عن نظرها، بداية بأفلاطون ووصولا الى " فريديريك نتشه " ، ما يسميه ب : " **الفارق الانطولوجي** " ، أي التمييز الأساس بين الوجود و الموجود لصالح تعقل الموجود وحده بعد الخلط بينه و بين الوجود بما هو موجود . فالوجود هو ما يهب الموجود ان يظهر، وما يعطي التعقل ان يتعقل.

انصب كل مجهود " هيدغر " على " تفكيك بناء " المأثور الميتافيزيقي للغرب ليهتدي فيه من جديد الى اثر بعد ضائع.

من خلال كتابه المشهور " **الكينونة والزمان** " و الذي نشر سنة (1927) ، كان سؤال الوجود أساسه الفلسفي بمعنى وجود الانسان ككائن، وحيد متميز يساءل وجوده. ان الانسان لا يتعقل وجوده على انه وعي او ذات و انما على انه " دازاين " (Dasein)، فهذه الكلمة تعني بالألمانية الدارجة : الوجود ، لكن " هيدغر " ، يعيد اليها معناها الأصلي : الوجود – هنا (l'etre-là)بمعنى ان نمط وجود الانسان هو ان يكون في " الهنا" .

1.جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق ، ص 694 .

ان كتاب " الكينونة و الزمان " ، هو مؤلف اهداه " هيدغر " لأستاذه " ادموند هوسرل " ، يتمثل هذا الكتاب على انه غير مستكمل و صعب و غاية في التجريد ، فلقد كتب بلغة غامضة مليئة بالمصطلحات المستحدثة ، و يشكل موضوعه تأملا حول المصير الإنساني ، و بالتحديد وضعية الانسان في مواجهة الزمن . ما يميز الانسان هو غوصه في الزمنية (او التزمن) بمعنى ان الكائن البشري مثله مثل باقي الكائنات اذ هو كائن في تحول لكنه يتوفر على خاصية الوعي فبإمكانه ان يسقط نفسه في المستقبل وان يشكل مشاريع، وان يتحمل مسؤولية مصيره لكنه يشكل كذلك وعيا بالموت. اذن الانسان يعيش زمنيته بشكل خاص، كما ان وعيه بالمستقبل الذي يشكل انفتاحا على العالم، يعاش كقلق، هاجس، انشغال رئيس[1].

ان تحليل الوجود بوجه عام لن يلبث ان يلتقي بالموجود المفرد : لان من يبحث في الوجود لا بد أيضا ان يتساءل : من انا ؟ ، انا الباحث في الوجود ، نعم انني لست انا الوجود ، بيد اني مع ذلك موجود و أشارك في الوجود ، و على صلة بالوجود ، اذن الوجود ليس موضوعا مطروحا امامي و كانه شيء غريب عني او منظر امامي ، او موضوع استطيع ان احلله و افحصه بين يدي كما يفعل عالم النبات بالشجرة التي يدرسها ؛ و انما الوجود شيء يحيط بي و يؤلف كياني ، فانا ظاهرة من ظواهر الوجود ، انا وجود محدود في الزمان و المكان .انا وجود هنا " دازاين " فمن يبحث في الوجود لا يستطيع ان ينسى انه هو أيضا وجود و انه مندرج في الوجود ، " **... و أي بحث في الوجود يفترض بالضرورة انه هو نفسه موضوع للبحث** "[2].

اذن السؤال المطروح عن الوجود هو في الوقت ذاته ضرب من وجود السائل نفسه والذي هو الموجود الذي يسال عن وجود الوجود. ومنه فتحليل الوجود بوجه عام يقتضي في الوقت نفسه تحليل الموجود، وبهذا يلتقي البحث الوجودي مع البحث الموجودي منذ البداية، ولن

1.عبد الكريم غريب، المعجم في اعلام التربية والعلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص 133.

2.مارتن هيدغر، الوجود والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2012، ص 7.

نستطيع ان نفصل بين كليهما في مجرى البحث بالفعل. لكن بينما التحليل الموجودي يوجه اهتمامه الى الموجود الفرد بوصفه فردا، نرى التحليل الوجودي يهتم بالأحوال التي فيها ينكشف الوجود لنفسه في الوجود – هنا (او الانية كما يسميها عبد الرحمان بدوي).

اذن البحث في/عن الانية هو الموضوع الذي وضعه " هيدغر " لنفسه في كتابه الرئيس " الوجود و الزمان " .

واول ما يكشف عنه هذا التحليل للآنية، أي للوجود – هنا، هو ان ماهية الوجود هي انه وجود، أي انه لا ينفصل عن أحوال وجوده فخواصه ليست الا ضروبا واحوالا للموجود، والانية هي الامكانية العينية الكاملة لوجودي، ولهذا فان للوجود الأولوية على الماهية. ويميز " هيدغر " بين الوجود و بين وجود الموجود فالموجود يشمل كل الموضوعات و الأشخاص اما وجود الموجودات فهو كونها موجودة، ووجود الأشياء غير الأشياء نفسها، و غير فكرة الموجودات أيضا[1].

يعود الفضل ل " هيدغر" في وضع هذا التمييز بكل وضوح والاحتفاظ به لان الفلسفة التقليدية كانت تنزلق بسهولة من الواحد الى الاخر فتخلط بينهما.

مفهوم الدازاين Dasein: هو مفهوم رئيس في فلسفة مارتن هيدغر ، فهو يعني عنده " **الانسان هو الكائن المنفتح على الوجود بقدر ما يجب ان يكون** "[2] .(**l'homme comme l'étant ouvert à l'être en tant qu'il a à l'être**[2]) . فهذا المصطلح الهايدغري و الذي يعني في الألمانية الكلاسيكية الوجود، فهو انما يعني عند هيدغر هذا الكائن المثالي (exemplaire) و الذي هو موجود من اجل فهم الكائن. ان الدازاين ليس هو الانسان هنا من حيث ان الانسان يبقى متلقيا للوجود. لكن الدازاين هو ذاك الكائن étant الذي هو موجود من حيث ان الماهية ليست الا وجودا من حيث هي مشروع قد تم رميه في العالم. فهو ليس

1.عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1980، ص 89.

2. Michel Blay , LAROUSSE Grand Dictionnaire de la Philosophie , op.cit. , p 246 .

موضوع منقطع عن العالم، بل يتحدد من خلال هو وجود–في – العالم être–au–monde، فهذا الأخير هو الذي يحدد التكوين الأساسي لهذا الكائن الذي يتلاءم مع كينونته، لأنه في علاقة مع الكينونة. في الحقيقة الدازاين ليس منعزلا لكنه هو مع الاخرين ولكنه ككائن–هنا في عالم الذي هو عالم يحيط بنا ومشترك في الوقت ذاته. فعندما يتعرف على هذا العالم **المثير للقلق**، فالدازاين ليس هو ذاته، ولكنه يوجد تحت ديكتاتورية النحن (on). فاذا كانت "الموجودية" existentialité تتحدد من خلال هذه الموجودات existentiaux التي هي "الاتاحة" la disposition، التفهم la compréhensionو الخطاب le discours، **فان أنماط الخطاب الساقطة و للتفهم هي الثرثرة و الفضول و الغموض l'équivoque**. ان القلق هو اذن الضد–حركة le contre–mouvementالتي ينتزع الدازاين من الاضمحلال و يكشف عن وجوده كرعاية، كوجود امام ذاته، كوجود ملقى، او كحقيقة و مشروع او موجودية ، فهي بالتالي هياكل للرعاية[1].

قد يعني الدازاين عند بعض المشتغلين بفلسفة هيدغر الوجودية الموجود الإنساني – الكائن الإنساني – الوجود هناك، فقد يعني الوجود الإنساني من حيث هو وجود معروض ومنفتح. ويختلف مفهوم الدازاين عن مفهوم الذات من حيث ان الذات هي حضور موضوعي في حين ان الدازاين هو كينونة تتشكل من زمنيتها الخاصة، بما انها كينونة منفتحة وقادرة على فهم او إعطاء معنى لكينونتها في افق زمني. ان الدازاين او الانسان او الكائن الانسان هو الكائن الذي يمتلك القدرة على فهم الكينونة ، و من ثمة فان مساءلته هي الطريق الى فهم الكينونة ذاتها .

ان صفات الموجود تجعله كذا وكذا، فبتحديد هذه الصفات نصل الى ماهيته، أي ما هو هذا الوجود، لكن الى جانب هذه الماهية يوجد انه موجود. بيد ان الفلسفة كانت تقتصر حتى " هيدغر" على تسجيل انه موجود دون ان تحلل هذا المعنى، لأنها كانت ترى استحالة هذا التحليل، بدعوى ان الوجود اعم المعاني، و ما هو الاعم لا يندرج تحت صفة أخرى، و ما

1. Michel Bay , LAROUSSE , op.cit. , p246 .

لا يندرج تحت صفة لا يمكن ان نطلق عليه اية صفة – اما " هيدغر" فينكر استحالة هذا التحليل، و يقول انه هو المسالة الفلسفية الكبرى، لأنه هو موضوع الانطولوجيا التي هي علم الوجود بما هو وجود . و لما كان الانسان هو وحده من بين الموجودات الذي يفهم الوجود. فالإنسان موضوع اهتمام علم الوجود ، و دراسة الانسان ستكشف لنا عن المجال الذي فيه يمكن ان توضع مشكلة الوجود ، لان فهم الوجود يتم في الانسان و بالإنسان . و ليس هذا الفهم مجرد فعل من أفعال الانسان يمكن عزله عن سائر افعاله، بل هذا الفهم هو نوع وجود الانسان نفسه، انه يحدد وجود الانسان لا ماهيته و احواله. ومعنى هذا بعبارة أوضح ان أفعال الانسان واحواله هي ضروب وجوده، ولهذا فان دراستها هي في الوقت نفسه دراسة للوجود الإنساني، وللوجود بوجه عام. و فهم الوجود معناه الاهتمام به، و هذا الاهتمام يدور حول الأسئلة التالية التي وضعها " كيركغورد " : **اين انا ؟ وما معنى العالم؟ و من الذي لعب علي فوضعني فيه و تركني؟ من انا؟ وكيف دخلت هذا العالم؟ ولماذا لم يستشيروني حين أدخلوني فيه؟** ان ذات الأسئلة لا معنى لها براي " هيدغر " ما دام الوجود – في هذا – العالم لم يكن امرا متوقفا على ارادتي. لقد رمي بي في هذا العالم فسقطت فيه، وها انذا فيه محصور في شباكه، فلا املك الا التسليم به.

لكن هذا السقوط لا ينطوي على معنى من معاني الذم، بل هو امر إيجابي، اذ بغيره ما كان يمكن وجودي ان ينكشف لنفسه، ولولاه لضل وجودي في إمكانات الوجود لا نهاية لها. ان سقوطي معناه أيضا " خروجي عن....." ؛ و هذا " الخروج عن " هو الذي فيه احقق إمكانات وجودي .

و لهذا فان الوجود في الانية هو أيضا وجود متقدم خارج الانية بمعنى انه سبق على نفسه باستمرار، أي في حالة مشروع يتحقق في المستقبل، و لهذا كان المستقبل اهم انات الزمان عند " هيدغر " ، و بعبارة بسيطة سهلة نقول : ان الانسان يعيش دائما في مستقبله ، فوجودي هو ما سيكون عليه وجودي في المستقبل ، و لهذا فان الانسان في سبق مستمر

على نفسه . فوجودي ابان سن الحداثة هو أيضا مستقبلي في الشباب والكهولة والشيخوخة. ووجود الطفل هو في الوقت نفسه وجود الرجل المقبل الذي سيكون.

لكن ما هذا العالم الذي سقطت فيه؟ انه أولا عالم من الأشياء والاحياء التي تثير اهتمامه وتحيط به وتشغله، وهذا الاهتمام مصدره انه لا يستطيع ان يحقق إمكاناته الا بهذه الأشياء وهؤلاء الاحياء. انها وانهم له بمثابة أدوات لتحقيق الإمكانات، وكل أداة **تحيل بطبعها الى غيرها؛ فالقدوم يحيل الى الخشب، والمقص الى القماش والورق، والفأس الى الأرض. و** كل ما في الوجود بالنسبة الى الذات يحمل طابع الإحالة هذا. و في هذا تطبيق دقيق لفكرة الإحالة التي اخذها " هيدغر " عن استاذه " هوسرل "[1].

ان الوجود يجد نفسه في العالم وسط أدوات يحيل كل منها الى شيء اخر غيرها، وفي الوقت نفسه يحيل الذات التي تستخدمها، فالوجود – في – العالم هو وجود إحالة من أشياء بعضها الى بعض، وذوات بعضها الى بعض، والأداة التي لا تحيل الشيء ليست شيئا.

و لكن العالم لا يستنفذ وجوده وجود الأشياء؛ فإلى جانب الأشياء يوجد الاحياء، الغير؛ و لهذا فان الوجود – هنا أيضا وجود – مع (دازاين ، وجود – مع – الغير – في العالم : الا ان هذا الوجود – مع من شانه ان يزيف من الوجود الحق ، لأنه ينزل بهذا الوجود الى حياة زائفة مبتذلة يومية ، لأنها حياة متشابهة . ذلك ان الانية التي تعيش بين انيات تعيش على غرار هذه الانيات ولا تعيش عيشتها الذاتية الخاصة (و هنا نفهم تأثر سارتر بهذه الفكرة في مقولته جهنم هم الاخرون) . فالإنسان الذي يعيش بين الناس يعمل كما يعمل الناس، و يفكر كما يفكر الناس، و يحكم كما يحكم الناس، و يقيس الأمور بمقياس الناس، و بالجملة يصبح مجرد نسخة من كائن بلا اسم هو الناس، يردد ما يقولونه، و يسلك السبيل التي يسلكونها، و يثرثر كما يثرثرون، و هذا يقضي الانسان الفرد على فردانيته أي على وجوده الحق، بمعنى اخر على ما يكون ذاتيته و شخصيته و اصالته، و يصبح مجرد شيء بين

1. زكريا إبراهيم ، دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 403 .

أشياء و موضوع ضمن موضوعات، و أداة في وسط أدوات، و في هذا اهدار كامل لحقيقة الانسان.

لكن لماذا يسقط الانسان هذا السقوط، ويقضي على حقيقة ذاته؟

انه يفعل ذلك فرارا من نفسه، ومن العدم الذي يحاصره

لكن كيف لنا ان ندرك العدم، والعدم عدم؟ او ليس هذا تناقضا ان نصف العدم: لان الوصف ايجاب والعدم نفي خالص، فكيف نصف بالإيجاب ما هو نفي خالص؟

نعم في هذا تناقض، ولكن بالنسبة الى المنطق العقلي، فالأمر هنا لا يدخل تحت متناول المنطق العقلي، بل ادراكه من شان العاطفة والعاطفة تكشف لنا عن العدم في الوجود. عن اية عاطفة يتكلم؟ عاطفة الملال: الملل لا من شيء معين: شخص، منظر، رواية او كتاب ...الخ، بل الملل هنا من كل شيء. ان هذا الشعور الغامر بالملل من كل ما في الحياة من أشياء و احياء يكشف لنا عن العدم، عدم الحياة.

لكن هناك عاطفة اهم من الملل يتجلى فيها العدم بصورة قوية وهي: **القلق l'angoisse**

القلق الوجودي و مفهوم الموت في فلسفة " هيدغر " :

ما الفرق بين القلق والخوف؟

ان الخوف هو دائما خوف من شيء معين اما القلق فيتعلق بالأشياء كلها في مجموعها. ان ما نقلق عليه في القلق هو العدم الماثل في الأشياء والاحياء، اذ نشعر في القلق باننا نحن وكل الأشياء والاحياء قد انزلقنا في هاوية غامضة غير محددة، فتبدو لي غريبة، لا اهتم بها، انها لم تنعدم، ولكنها فقدت عندي كل معنى وأضحت خلوا من كل معنى يثير الاهتمام.

ان هذا العدم لا يبدو لي شيئا يقف امامي، ويعارض الوجود، بل ينكشف لي ، انه ينتسب الى الوجود نفسه، الى الوجود الحق، انه يبدو لي في الوجود كأنه جزء من كيانه ومن صميمه، بل يبدو لي شرطا لتحقق الوجود او لانكشافه، لان العدم يظهر لي في كل فعل ، يظهر لي في السلب حينما أقول: هذا الشيء ليس كذا، وفي القيام بفعل أفعال الوجود ذلك

من لان الفعل يقتضي اختيار وجه واحد من أوجه الممكن ونبذ سائر الممكنات. فهذا التحديد الناشئ عن ضرورة الاختيار من اجل الفعل، هو أيضا يحمل معنى العدم. وكل انكار، ثورة، تمرد، منع، تحريم، زهد او امتناع ... يحمل أيضا معنى العدم. ولهذا فان العدم ينفذ في كل الوجود ويتفشى فيه، ويكفي مجرد تنبيه الاهتمام اليه لكي ينكشف له في كل فعل. فليس القلق هو الذي يوجد العدم، ان صح هذا التعبير بل هو فقط الذي ينبه الانسان الى وجوده[1].

ولهذا لا بد للإنسان ان يعيش في القلق لينتبه الى حقيقة الوجود، ذلك ان الانسان بطبعه يميل الى الفرار من وجه العدم الماثل في صميم الوجود وذلك بالسقوط بين الناس وفي الحياة اليومية الزائفة، ولكي يعود الى ذاته لا بد من قلق كبير يوقظه من سباته. و لعلنا في هذا المقام نتذكر مقولة " كيركغارد " الرائعة من ان القلق هو اكبر دليل على ان وجودنا هو وجود هش (l'angoisse est la preuve palpable que notre existence est fragile).

يربط هيدغر الحرية بتجربة القلق ويتحدث عنه كتجربة معاشة او عاطفة وجودية تكشف لنا هما هو في نسيج وجودنا وتضعنا امام " العدم " le Néant، الذي يكمن وراء وجودنا. اذن القلق هو أسلوب خاص في الكينونة يتضح للموجود الإنساني من خلال عدم فائدة موضوعات العالم، وتفاهتها ومنه اتسام كل ما يوجد من حولنا بصبغة اللاوجود او العدم؟!. ان القلق عند هيدغر هو قلق معقلن أي مرتبط بالفهم ولذاك فهو مرتبط بالإنسان فقط من دون سائر الكائنات الأخرى، فالإنسان يدرك بعقله ومن خلال عاطفة القلق العدم الموجود في العالم او بصورة ادق " لا وجود العالم " ومنه ضرورة الرجوع الى الذات حتى وان كانت الذات في حد ذاتها عبارة عن إمكانية عارية للوجود. اذن القلق هو الذي يصرفنا عن موضوعات العالم لكي يردنا الى العنصر الأصلي في وجودنا وهي الإمكانات التي تتطلب التحقيق.

ان القلق عند هيدغر شعور غامض، مبهم لا يمكن تحيد مصدره، ف: " ... حينما يستولي علينا القلق، فلابد ان ندرك انه قذف بنا الى هذا العالم على الرغم منا، و انه قد خلى بيننا و

1.مارتن هيدغر ، الكينونة و الزمان ، مصدر سابق ، ص 342 .

بين ذواتنا ، و اننا مهجورون لا نجد خلفنا اية دعامة نستند اليها ، و لا نلمح أي هدف ننزع اليه ، و لا نرى فوقنا اية قوة عليا تعيننا على التحكم في مصيرنا " .[1]

والقلق على نحوين: قلق من شيء، وقلق على شيء. والموجود في العالم يقلق على إمكاناته التي لن يستطيع مهما فعل ان يحقق منها غير جزء ضئيل جدا (الانسان مشروع ناقص): أولا لان التحقيق يقتضي الاختيار لوجوه او إمكانات والنبذ لسائر الوجوه، وثانيا لان ثمة حقيقة كبرى تقف دون استمرار التحقيق الا وهي: **الموت**.

الموت في فلسفة هيدغر:

ان الموت لا يمكن ان يكون اوج الحياة بمعنى القمة العليا التي تبلغها، وليس هو الثمرة التي تبلغ فيها الحياة تمام نضجها، لان الحياة لا تبلغ اعلى درجاتها في الموت، ولان الثمرة تمثل التمام بينما الموت تحطيم للحياة وقضاء عليها، وليس الموت وقوفا للحياة كما يقف المطر، لأنه في الموت لا تختفي الحياة مجرد اختفاء، بل **الحياة تنطوي على الموت منذ هي الحياة**. و لهذا يقول " هيدغر " : ان هذا الوجود هو بطبعه وجود لفناء او وجود للموت .فبمجرد ان يولد الانسان يكون ناضجا للموت . و ليس الموت اذن حادثا يطرا على الحي ، بل الحي يحمل الموت بين جوانحه منذ ان بدا الحياة ، و انما يوهم الناس انفسهم بالفرار من الموت ، و ذلك بإحالته الى مجرد وقائع إحصائية لعدد الوفيات ، او برده الى اليقين بان كل نفس ذائقة الموت ، و كان الموت يهم الناس و لا يهم أحدا بالذات ، مع انه في الموت يتم الشعور بالفردية الى اقصى درجة اذ يشعر من يموت انه يموت وحده لا يشاركه في موته احد ، و لا يستطيع احد ان يحمل عنه عبء موته فيقوم بالموت بدلا منه ، و القلق من الموت هو ما يشعرني بالفردية الى الحد الأعلى من الشعور و من هنا كان هذا القلق اعلى ما يكشف عن الوجود الذاتي الحق"[2] . اذن يربط هيدغر في دراسته الوجودية لمسالة الموت بأنطولوجيا الزمان ، باعتبار الموت هو وحده الكفيل بالكشف عن طبيعة المستقبل . ذلك

1.مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص 351.

2.المصدر نفسه ، ص 384 .

لان الموت هو " تلك النهاية التي يستطيع الموجود الإنساني ان يصبح " كلا" و القلق هو الذي يكشف لنا عن طابع وجودنا لأننا موجودات متناهية قد جعلت للموت "[1] .و يؤكد هيدغر من جهة أخرى ان الانسان هو الكائن الوحيد الذي يعرف انه سيموت و يتخيل ذلك ، كما ان الموت يدخل في صميم الكينونة ، **فالوجود الإنساني هو وجود من اجل الموت او وجود نحو الموت او وجود للموت .**

لقد جاءنا هيدغر بفكرة ممتازة وهي ان الموت هو الذي يؤكد " فردانية " الكائن الانسان حيث انه في الموت يتم الشعور بالفردية الى اقصى حد ممكن، لان الانسان يشعر في لحظة الموت «انه يموت وحده، ولا يشاركه في موته أحد، كما انه لا يستطيع أحد ان يحمل عنه عبء موته فيقوم بالموت بدلا منه. ان القلق من الموت هو ما يشعرني بالفردية الى الحد الأعلى من الشعور ومن هنا كان القلق اعلى ما يكشف عن الوجود الذاتي الحق " [2]

يمكننا ان نطرح سؤالا وجوديا عويصا وملتبسا: لماذا كان ثمة وجود ولم يكن عدم ؟؟

الزمان و الوجود في فلسفة " هيدغر " :

لقد توفي " هيدغر " سنة (1976) من دون ان بفي بوعده المتمثل في نهاية كتابه " الوجود و الزمان " من ادراك زمانيته الانية (أي الوجود الإنساني) في وحدة تخارجاته (المستقبل ، الماضي ، الحاضر) ، ابتغاء امكان تفسير زمانيته الانية على انها زمانية فهم الوجود .

ان الانسان في نظر هيدغر هو مشروع يتجه دائما نحو المستقبل، ذلك لان وجودنا هو نزوع، فالموجود الإنساني هو دائما وراء ذاته بمعنى انه موجود زماني يقذف بنفسه نحو إمكاناته ويجري دائما خلف ذاته، فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي عليه دائما ان يوجد، فنحن في توتر مستمر تجاه المستقبل ومنه: **فزماننا يبدا دائما من المستقبل.**

---

1. مارتن هيدغر، المصدر السابق، ص 387.

2.عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، مرجع سابق، ص99.

يتكلم هيدغر عن انبثاقات الزمان الثلاثة: حيث يوضح ان المستقبل لا يعني ذلك الآن الذي لم يحدث بعد، وان الماضي لا يعني ذلك الآن الذي انقضى، كما ان الحاضر لا يعني ذلك الآن الذي ينقضي اللحظة الراهنة. انما المستقبل والماضي والحاضر هي ثلاث انبثاقات زمانية تعبر عن ارتباط الذات بوجودها، وانشغالها بصميم كينونتها وتعاليها المستمر على ذاتها. ان مسالة الزمانية عند هيدغر هي مسالة انطواوجية خاصة من حيث علاقة الكائن الانسان بالزمان من جهة، و من جهة أخرى من حيث تعقل الكائن لذات الزمانية و ربطها بالوجود و الهم الوجودي ، فالزمانية هي تعبير عن هم الزمان الذي لا ينفصل عن هم الوجود الإنساني، هذا الكائن الذي هو دائما في حركة نحو الامام، نحو المستقبل و لكن من دون ان ينفصل تماما عن الماضي و الحاضر معا .ان المشكلة الوجودية تتعلق بهذا الانسان الذي يجد نفسه و قد القي به في هذا العالم من دون عون ، و هو ليس الكائن الآن فقط ، بل هو الكائن الذي كان و الذي سيكون ، و شعوره دائما انه وراء ذاته هو الذي يجعله يهتم بالمستقبل . بالإضافة الى ذلك فشعوره بانه موجود من قبل أي في الماضي يحمل فوق ظهره اثقال افعاله انما هو الذي يجعله يهتم بالماضي، والمشكلة الزمانية / الوجودية تتمثل في ان الانسان لا يجري امام ذاته فقط او خلفها، بل ما هو يأخذ على عاتقه كل وجوده في اهتمامه بالعالم وتحقيقه لذاته. ان التزمن يجعل الكائن يمسك بالزمان في حاضره وماضيه والمستقبل في الآن ذاته وهذه هي مشكلة الكائن الانسان وهمه الوجودي.

لقد اتضح ل " هيدغر " ان الزمانية هي معنى وجود الانية، لهذا كان عليه ان يبحث عن طريق يؤدي من الزمان الأصيل الى معنى الوجود، أي ان يبين ان الزمان هو افق الوجود. ذلك ان الانطولوجيا (علم الوجود) التقليدية انشغلت بالوجود الملقى في الزمان، دون ان تحفل بزمانية الزمان. فكانت تتعقل وجود الموجود ابتداء من الموجود المتزمن في الزمان وبذلك تتعقل الزمان نفسه ابتداء من فهم الوجود. وهنالك تبدى لها ان الزمان سلسلة من " الآنات " الموجودة، أي التي يمكن ان تلقاها. و حتى " كيركغورد " نفسه (أبو الوجودية) و ان كان قد ادرك الظاهرة الوجودية للآن ، فانه اتخذ نقطة انطلاقه من التفسير التقليدي

للزمان ، و ذلك حين حاول ان يعرف الآن بمعونة " **ما هو حالا و السرمدية أي بمعونة الزمان بوصفه سلسلة من النقط الحاضرة و من السرمدية بوصفها لا زمانية** "[1].

ان الطابع الأساسي للوجود الإنساني هو الهم: فالوجود الإنساني مهموم بتحقيق إمكاناته في الوجود. و الهم يتخذ ثلاث تراكيب: أولا الهم بتحقيق الممكنات (= المستقبل) ، الهم بما تحقق من ممكنات (= الماضي) ، و الهم بما يجري تحقيقه من ممكنات (= الحاضر) . و لهذا يتصف الهم بهذه الأحوال الزمانية الثلاثة: المسقبل ، الماضي ، الحاضر. والزمانية هي الوحدة الاصلية لتركيب الهم. والزمانية **تجعل الهم ممكنا** من حيث انها هي الآنية وهي تسعى للتخارج في هذه الانحاء الثلاثة. ومن هنا فان المستقبل والماضي المتكدس والحاضر يمكن ان تعد بمثابة التخارجات الثلاثة للزمانية.

والزمانية لا تكون بل تتزمن، انها تتزمن ابتداء من المستقبل بوصفه **الاتجاه الامامي للزمان**. والزمانية الاصلية متناهية لأنها تتزمن ابتداء من مستقبل متناه لان هذا المستقبل محكوم عليه بالفناء **لان الموت له بالمرصاد**.

ان الموجود مهموم بتحقيق إمكاناته و من هنا كان انشغاله المستبصر و الانشغال المستبصر يقوم في ترك مجموع الأدوات الميسرة له تتولى تحقيق الممكنات. و لكن ذلك لا يتم بمعزل عن الاحياء و الأشياء، بل فيهم و بهم. و لهذا يتصف هذا الانشغال بالتوقع للنتائج و هذا التوقع هو مستقبل الانية و هي إمكاناتها بواسطة الموجود في العالم.

ولكن للانخراط في عالم الأدوات لا بد من نوع من النسيان. ولهذا فان الانشغال بالتزمن وفقا للنسيان، نسيان الماضي او بعضه لإمكان الانطلاق نحو المستقبل. والحضور في العالم هو سقوط للإمكانات والموجود الساقط **يتميز بالثرثرة، الغموض والاستطلاع**

والاستطلاع ميل للوجود نحو امكان الرؤية، رؤية الانية في ظهورها في العالم. انه شعور بالحاجة الى الوثوب الى الامام نحو ما لم يشاهد بعد.

1.مارتن هيدغر، الوجود والزمان، مصدر سابق، ص 338.

ان ذات السقوط هو ضروري لتحقيق الإمكانات فهو الطريقة "" للحضور – لدى – العالم "" .

سؤال: كيف تجعل الزمانية العالم ممكنا؟

الجواب: انها تجعله ممكنا من حيث ان فيها شيئا هو بمثابة افق، و هو وحدة تخارجية و تخارجات الزمانية هي انطلاقات " نحو " و انطلاقات " الى " ، و هذا " الالى " يدل على انطلاقة التخارج تمتد و تنبسط على هيئة افق مما يجعل " في " ممكنا . ولكل تخارج يوجد " الى " أي افق خاص به. و الاسكيم الافقي للمستقبل الذي تاتي الى ذاتها على نحو صحيح او على نحو زائف، يتميز ب " من اجل " ذاته و اسكيم الماضي المتكدس يتميز ب " في مواجهة " الموجود الملقى و الاسكيم الافقي لتخارج الحاضر هو " الصالح – لكذا " .

نقد و تقبيم :

في الحقيقة ان هيدغر لم يكتب فقط كتاب " الكينونة و الزمان " و انما له اعمال أخرى حيث لديه بحث عنوانه " ما الميتافيزيقا " و له بحث في " النزعة الإنسانية " و كتاب صغير عن " ماهية الحقيقة " . و لقد قدمت لاعدة اتهامات ل هيدغر منها عداؤه للمنطقر و انتصاره للعاطفة و انكاره للقيم و انه ذو نزعة عدمية هدامة و مجافاته لكل نزعة لاانسانية ، بالإضافة الى ذلك اتهم هيدغر انه لاكان مساندا للنازية .

لكن قد تتبدد هذه الاتهامات اذا ما رجعنا الى نصوص هيدغر الاصيلة و أعماق فكره الوجودي، من حيث انه اهتم باللوغوس و اهتمامه بالغوص عميقا في أعماق الفكر و النفس، و حرصه على بحث اللغة الإنسانية حيث اهتم بتحليل الالفاظ و اشتقاق الصيغ و البحث عن الحكمة الباطنة في اللغة مما يدل على اهتمامه بالفكر و بعلاقة اللغة بالفكر و بالوجود، فالكائن يتعقل وجوده من خلال اللغة نفسها و لا ادل على ذلك قوله ان اللغة هي مسكن الكائن (la langue , c’est la demeure de l’être) . ان التفكير عند هيدغر هو مجرد تعبير يستدرج الفكرة الى شبكة اللغة، فهو نطق بلسان حال الوجود او بعبارة احسن: هو تعبير

عن كلمة الوجود غير المنطوقة، و ذاك هو السبب في ان هيدغر يختم رسالته عن النزعة الإنسانية بقوله: " انما اللغة هي لغة الوجود كما ان السحب هي سحب السماء " .[1]

في الحقيقة أفكار هيدغر ذات قيمة فلسفية عالية و الاهتمام بها يجعلنا نرى الوجود من زاوية عميقة و نفهم مأساة الكائن الانسان و قلقه الوجودي المستمر ، و لعل ما يقع اليوم من اقتتال و جرائم ضد الإنسانية و تدمير للبيئة الجميلة العذراء و استغلال اقتصادي رهيب و تقسيم العالم الى دول قوية مهيمنة و طاغية و شعوب مقهورة فقيرة تعاني الجوع و الامراض الخطيرة و إمكانية نشوب حروب نووية مدمرة و القضاء على الانسان بالإنسان ...الخ ، كل ذلك سيعكس لنا الهم الوجودي الإنساني و القلق الدائم الملازم للدازاين الذي أسس له مارتن هيدغر في فلسفته الانطولوجية .

1. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 422.

المحاضرة السادسة

في الفلسفة الوجودية: جون بول سارتر (1905 – 1980).

فيلسوف وجودي ملحد، ناقد، كاتب روائي ومناضل سياسي ضد الاستعمار والعنصرية والاستغلال، اشتغل بتدريس الفلسفة في الثانوي حيث كان أستاذا مبرزا وارتبط اسمه باسم زميلته " سيمون دو بوفوار " (Simone de Bouvouir). ذهب الى المانيا و تتلمذ على يد " هوسرل " بين سنة (1933 – 1935) ، استدعي للتجنيد عند قيام الحرب العالمية الثانية فوقع في الاسر و نقل الى معسكرات الاعتقال النازية ثم عاد الى فرنسا بعد توقيع استسلام فرنسا لكنه انضم الى المقاومة السرية فكان يكتب المنشورات السرية و المقالات و الرواية و المسرح بطرق جديدة ساهمت في نشر الوجودية بشكل واسع بين المثقفين ، فاتخذت الوجودية في بداياتها طابعا سياسيا ملتزما و ادبا للمقاومة ، فمن اشهر مؤلفاته في ذات الصدد : رواية " الغثيان " و " دروب الحرية " و قصة " الحائط " و الحجرة " بالإضافة الى المسرحيات منها : " الذباب " ، " جلسة مغلقة " ، " المومس المحترمة " و " الايدي القذرة " ؛ لقد برز " سارتر " كداعية للحرية و خصم للشيوعية و قد منحت له جائزة نوبل للآداب لكنه رفضها بسبب ادراكه لبعدها الأيديولوجي كونها أولا استغلالا لموقفه ضد الشيوعية من جهة ، و من جهة أخرى فهي رمز و تجسيد للإمبريالية[1].

أصدر " سارتر " مجلة " الأزمنة الحديثة "(les temps modernes) محاولا إيجاد حركة سياسية يسارية كبديل للحزب الشيوعي فأصدر كذلك صحيفة " اليسار " حيث كان يفضح الممارسات القمعية في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية الا انه كان يعتبر الماركسية فلسفة العصر كونها أيديولوجية الطبقة العاملة. من انتقادات " سارتر " للماركسية انها تلغي الذاتية الإنسانية باسم النظرة الموضوعية، كما عارض مفهوم جدلية المادة والواقع والفكر كتغير حتمي. ان اهم مؤلفات " سارتر " تعكس تطوره الفكري الثلاثي: فكتاب " تعالي الانا " سنة (1936)، غلب عليه التوجه السيكولوجي الظاهرياتي بالإضافة الى كتاب " نحو نظرية في الانفعالات "

1.عبد الكريم غريب، المعجم في اعلام التربية والعلوم الإنسانية، مرجع سابق، 245.

سنة (1939). اما المرحلة الثانية فكان فيها توجه سارتر أنطولوجيا، نشر فيها اهم كتبه " الوجود والعدم سنة (1943) وكذلك كتاب " الوجودية مذهب انساني " سنة (1946). اما في المرحلة الثالثة فكان " سارتر " وجوديا بميول ماركسية من خلال كتابه " نقد العقل الجدلي " سنة (1960). بالإضافة الى ذلك هناك كتب أخرى منها " تفكر حول المسالة اليهودية " سنة (1954) والذي حلل فيه " سارتر " موقفه من المسالة اليهودية وكتاب "مسائل في المنهج (الطريقة) " سنة (1963) وكتاب "حقيقة ووجود " وكتاب "مواقف فلسفية " وكتاب "الخيالي" ...الخ.

فلسفته الوجودية:

لقد اخذ " سارتر " عن " هيدغر " المعاني الرئيسة في الوجودية ثم قام بصياغتها صياغة جديدة رائعة، لأنه من الصعب جدا فهم كتابات " هيدغر " في الوجودية حيث لغته الغامضة، وفكره الحلزوني العميق، وتلاعبه البهلواني أحيانا باللغة الفلسفية واشتقاقاتها وايغاله في التحليل الانطولوجي الدقيق الممل في بعض اجزائه. بالإضافة الى ذلك زاد "سارتر " عليه في مواطن عديدة، واستخرج لنفسه وجهات نظر جديدة، بل تفوق على " هيدغر " في التحليل الفينومينولوجي لبعض المعاني الكبرى في الوجودية ومنه كان له الفضل في اكمال بناء المذهب الوجودي.

ان المبدأ الرئيس الذي يضعه " سارتر " للوجودية هو القول بان الوجود يسبق الماهية " و يلاحظ ان " هيدغر " لم يستعمل هذه العبارة و ان تضمنها مذهبه و كل المذهب الوجودي (في الفلسفات السابقة التقليدية شعارها الماهية تسبق الوجود) ، " و هذه الطبيعة الإنسانية و هي التصور الإنساني ، توجد عند جميع الناس ، أي ان كل فرد من الناس هو مثال جزئي لتصور كلي هو الانسان "[1] . لكن الوجودية ترفض هذا التصور وتقول ان الوجود يسبق الماهية أي فيما يتصل بالإنسان مثلا: الانسان يوجد أولا، يصادف وينبثق في العالم، ثم

1.جون بول سارتر ، الوجودية مذهب إنساني ، ترجمة عبد المنعم الحفني ،دار الفكر ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، مصر ، 1964، ص 20.

يتحدد من بعد. فالإنسان في اول وجوده ليس شيئا ولا يمكن ان نحده بحده؛ وعلى ذلك فليس ثمة طبيعة إنسانية. بل الانسان كما يتصور نفسه وكما يريد نفسه وكما يدرك نفسه بعد ان يوجد، وكما يشاء هو بعد هذه الوثبة نحو الوجود.

"ان الانسان يوجد أولا غير محدد بصفة، ثم يلقي بنفسه في المستقبل، ويشعر انه يلقي بنفسه في المستقبل، وذلك بالأفعال التي يؤديها. ولهذا فان الانسان هو أولا مشروع وتصميم يحيا حياة ذاتية، ولا شيء يوجد قبل هذا المشروع، بل الانسان هو الذي يصمم مستقبله ثم يحقق من هذا التصميم ما يستطيع."[1]

ويتصور " سارتر" ان الانسان مشروعا وتصميما يضعه لنفسه فهو بالضرورة مسؤول عما يكون عليه. وكل انسان يحمل المسؤولية الكاملة عن وجوده. ولا تقتصر هذه المسؤولية عليه وحده بوصفه فردا، بل تمتد الى الناس جميعا، لان القرار الذي يتخذه لنفسه يمس سائر بني الانسان. و من خلال ذلك ، يؤكد ان الإنسان حينما يختار لنفسه فهو في الوقت نفسه يختار لسائر الناس؛ ذلك لأنه باختيار هذا يرسم الانسان كما يريد ان يكون؛ اذ ان اختياره لهذا او ذاك توكيد في الوقت نفسه لقيمة ما يختاره، "**لأننا لا نختار ابدا ما نؤمن انه شر، وانما نختار دائما ما نعتقد انه خير، ولا شيء يمكن ان يكون خيرا لنا دون ان يكون أيضا خيرا للأخرين**"[2]. فبتشكيلنا لصورة أنفسنا نحن نشكل في الوقت عينه صورة الانسان وهكذا نرى ان مسؤوليتنا أكبر بكثير جدا مما نظن، لأنها تلزم الإنسانية كلها. وحتى الأفعال الشخصية مثل الزواج تلزم سائر الناس، فاختياري مثلا ان اتزوج وان أنجب اولادا، حتى لو كان الامر عندي امرا متعلقا بحالتي الخاصة او بملذاتي وشهواتي، فان هذا الاختيار نفسه يمس الناس جميعا، فانا مسؤول قبل نفسي وقبل الناس جميعا في ان واحد.

وهذه المسؤولية البالغة الهائلة تمس الناس جميعا ومنه فهي تثير في الانسان القلق البالغ الهائل أيضا فكيف لا أكون مهموما كل الهم والقرار الذي اتخذته – وان بدا في الظاهر انه

---

1. جون بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة عبد المنعم الحفني، دار الفكر، القاهرة، مصر، 1965، ص213.
2.المصدر نفسه، ص 214.

قرار شخصي – انما هو قرار يمس جميع البشر؟ نعم فالإنسان يحاول الفرار من هذا القلق، بوضع قناع عليه، ولكن هذا القناع لن يستر الحقيقة الرهيبة الكبرى، وهي ان المسؤولية هنا مسؤولية كلية.

بالإضافة الى ذلك، فمن ضرورات الوجود يسبق الماهية توفر عنصر الحرية، فمادام الانسان في بدء وجوده ليس شيئا وما دام هو الذي سيصمم نفسه، فهو لا بد حر، بل هو الحرية نفسها، وبهذه الحرية يخلق الانسان نفسه بنفسه يقول " سارتر " : " الانسان محكوم علينه ان يكون حر "[1] .(l'homme est condamné à être libre)

ولهذا كان تمجيد الفعل من المبادئ الرئيسة في هذا المذهب: اذ ليس ثمة حقيقة واقعية الا في الفعل، والانسان لا يوجد الا بقدر ما يحقق نفسه، انه ليس شيئا اخر غير مجموع افعاله، و العبقري نفسه ليس الا ما عبر به عن نفسه فعلا في اعماله الفنية او العلمية، فعبقرية شكسبير هي مجموع مؤلفاته المسرحية و الشعرية، و عدا هذا فليس ثمة شيء. و لماذا تنسب اليه انه كان يمكنه كتابة مسرحيات أخرى، اذا كان هو لم يكتب غير الذي كتبه فعلا؟ وبالجملة، فليس الانسان شيئا اخر غير حياته، و خارج حياته ليس هناك شيء.

و يمكننا ان نؤكد في ذات المقام ان الوجودية ليست فلسفة استسلام و لا تشاؤمية، بل بالعكس تماما فهي تمجد الانسان الحر المتحدي لكل " الحتميات " و مصير الانسان بين يديه هو فقط ، فهي تدعو الى الفعل و الفعالية في الوجود ، لأنه الامر الوحيد الذي يسمح بالحياة للإنسان : " ... الوجودية هي النظرة الوحيدة التي تعطي الانسان الكرامة ، لأنها لا تجعل منه وسيلة او موضوعا ، بينما المادية مثلا تعامل الانسان على انه موضوع أي على انه مجموعة من الاستجابات المعينة ، لا يميزها شيء من مجموع الصفات و الظواهر التي تميز المنضدة او الكرسي او الحجر . و ليست الذاتية التي تقول بها الوجودية ذاتية فردية بالضرورة ، لان ادراك وجود الذات ينطوي في الوقت نفسه على ادراك وجود الغير ، فالذي يكشف عن وجود نفسه ، انما يكشف في الوقت نفسه عن وجود غيره ، بل ان وجود الغير

1.Jean -Paul Sartre , L'existentialisme est un humanisme , éditions Gallimard , Paris , France , 1996 , p 39.

شرط لوجوده الذاتي ، و انه ليس شيئا الا اذا اعترف له الاخرون بانه شيء .فالغير ضروري لوجودي ، كما انه ضروري للمعرفة التي لدي عن نفسي .و على هذا فان اكتشافي لذاتي يكشف لي في الوقت نفسه عن الغير ، بوصفه حرية موضوعة في مواجهتي ، و لا يفكر و لا يريد الا من اجلي او ضدي و هكذا نكشف في التو عالما نسميه ما بين الذوات ، و في هذا العالم يقرر الانسان ماذا يكون هو و ماذا يكون الاخرون "[1] .

ونفس الحكم يصدق على الحرية، فاني وبإرادتي للحرية اكتشف أيضا ان حريتي تتوقف تماما على حرية الغير، وحرية الغير تتوقف على حريتي. نعم فالحرية بوصفها حدا وتعريفا لماهية الانسان، لا تتوقف على الغير؛ لكن وبمجرد الانخراط في العمل فانا مضطر ان اختار الحرية للغير في نفس الوقت الذي فيه اختار الحرية لنفسي، و لا استطيع ان اتخذ من حريتي غايتي الا اذا اتخذت من حرية الاخرين غاية أيضا.[22]

هذه مجمل الأفكار التي عرضها " سارتر " في كتابه " الوجودية نزعة إنسانية " و هي أفكار دفاعية عن الوجودية اكثر منها تحليلية و نقدية ، فالتحليل و التعمق الفلسفي / الوجودي نجده في كتابه " الوجود و العدم " .

لقد اتبع " سارتر " المنهج الفينومينولوجي الذي اسسه " ادموند هوسرل " في الظاهريات وطبقه "مارتن هيدغر " في فلسفته الوجودية كذلك. ومنه لا يمكننا ان نميز بين خارج وداخل في الموجود، أي بين مظهر يبدو عليه ونستطيع ان نلاحظه وبين طبيعة باطنة تستتر وراء هذا المظهر. فهذه الطبيعة لا وجود لها. بل وجود الموجود هو ما يظهر عليه. والمظهر اذن هو حقيقة الشيء الواقعية كلها. وهو نسبي مطلق معا: نسبي الى شخص يظهر له، ومطلق من حيث انه لا يحيل الى شيء اخر وراءه. فحقيقة الظاهرة حقيقة مطلقة تتكشف كما تظهر.(L'étant الموجود)[3]

---

1. جون بول سارتر، الوجودية مذهب انساني، مصدر سابق، ص 64.

2.Jean-Paul Sartre , L'existentialisme est un humanisme ,op.cit. , pp39-40.

3.عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، مرجع سابق، ص 265.

يقسم " سارتر " الوجود الى قسمين :

أولا : الوجود في ذاته être–en–soi : فهو وجود " ... يتألف من مجموع الواقع او الوجود المباشر ، و ليس فيه إحالة الى جوهر ثابت ، بل هو سلسلة من الظواهر ، انه الوجود المليء ، و لهذا هو معتم بالنسبة الى ذاته ، لأنه مليء بنفسه ، ليس له داخل في مقابل خارج يكون بمثابة شعور او حكم . انه متكتل، لهذا كل ما نستطيع ان نقوله عنه هو انه هو. وليس في داخله اية ثغرة يمكن ان ينفذ منها العدم "[1].

ومنه فهذا الوجود غير حر لان الماهية فيه تسبق الوجود مثل وجود الأشياء في الخارج

ثانيا: الوجود لذاته être pour soi:

هو وجود ليس ذاته (إياه) ، و هو يبدا دائما من السلب ، فهو " الأساس في كل سلب و في كل إضافة ، انه الإضافة نفسها ... و هو أيضا الوعي او الشعور . انه حضور – في – العالم بوصف ان فيه جانبا من الإمكان و هذا الإمكان يجعل من وجوده هناك في العالم وجودا مجانيا. انه مجرد واقعة بسيطة ساذجة، لأنه يمكن الا يكون و لهذا يمكن ان يقال عن الوجود لذاته انه انحلال لتركيب الوجود في ذاته . و هو يتحدد بوجود ليس إياه "[2]

ان الوجود لذاته هو وجود بلا سبب ولا تفسير، قذف به في العالم دون ان يعلم لماذا، نعم انني مسؤول عن كل شيء، ولكنني غير مسؤول عن مسؤوليتي، لأنني لست الأساس في وجودي. و من هنا كانت عبارة " سارتر " المشهورة في " الغثيان " : " كل موجود يولد بلا سبب و يستطيل به العمر عن ضعف منه ، و يموت بمحض المصادفة "[23] ، بالإضافة الى ذلك اكد في الوجود و العدم مقولته : " الانسان حماسة لا طائل منها "[4] (ص 708) .(l'homme est une passion inutile)

1.جون بول سارتر، الوجود والعدم، مصدر سابق، ص 429.

2.المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3.Jean-Paul Sartre , La Nausée , éditions Gallimard , Paris , France , 1938 , p108.

4. Jean-Paul Sartre, l'Etre et le Néant, éditions Gallimard, Paris, France, 1943, p 708.

لكن " سارتر " يمجد الانسان من جهة أخرى، ذلك لان الانسان يوجد دائما خارج ذاته، بان يصمم ويحقق خارج نفسه إمكانات وغايات. و ليس ثم عالم غير العالم الإنساني عالم الذاتية الإنسانية ، و علو الانسان على نفسه بخروجه عن ذاته لتحقيق إمكانات خارج نطاقها ، هذا ما يسميه " سارتر " باسم النزعة الإنسانية الوجودية ، فهي إنسانية لأنها تقول ان الانسان مشروع ، و تدعوه الى ان يحقق ذاته خارج نفسه ، فلا بد للإنسان ان يجد ذاته و ان يوقن بانه ليس ثم شيء يمكن ان ينقذه من نفسه ، بل عليه هو ينقذ نفسه بنفسه من الماضي – الحاضر الذي يوجد فيه و الا لتحجر و اصبح شيئا و منه فعلى الانسان ان يكون قدام نفسه باستمرار " فالحياة تتألف من المستقبل كما ان الاجسام تتألف من الخلاء " [11](ص 212) .

نتيجة :

و من خلال ما تقدم يمكننا استنتاج ان " سارتر " يؤكد الصلة بين الذات و بين الغير و الغير هو أولا انسان ، و ليس شيئا ، فالإنسان تنتظم حوله الأشياء في العالم . و هذا الانسان الاخر ينظر الي ؛ و لهذا كانت الرابطة الأساسية بيني و بينه هي في إمكانه ان ينظر الي باستمرار ، أي في امكان ان أكون بالنسبة اليه موضوعا ، فاصبح " موجودا للغير " . و بهذا تفضي نظرة الغير الي – الى ان تجعلني اعلو على علوي ، أي تستلب مني العالم الذي انظمه . فكل ما انا عليه يتحجر تحت نظرة الغير ، فالغير بوصفه نظرة هو علو فوق علوي و من هنا ينشا جزعي و قلقي على نفسي ، اذ اشعر تلقائيا و لفوري ان امكاناتي مهددة من جانب الغير ... انه بنظره الي يشلني و انا بدوري بنظري اليه اشله و من هنا يقول " سارتر " في مسرحية " الجلسة السرية " : " جهنم هم الاخرون " .[2]

نقد و تقييم: في الحقيقة ان سارتر قد احدث قفزة فلسفية نوعية في الوجودية ، فهو الذي قرا منهج " هوسرل " في الفينومينولوجيا ووظفه في بعض ابحاثه الفلسفية مثل دراسته للانفعال ، كما درس الوجودية عند مؤسسها " سوران كيركغارد " و اخذ عنه بعض الأفكار و

1.Jean-Paul Sartre , l'être et le néant ,op.cit. , p212.
2. Jean-Paul Sartre , Huis Clos , éditions Gallimard , Paris , France , 1947 , p 93.

الطروحات الوجودية و خاصة فكرة القلق و الملل ، مع ان سارتر يختلف عن كيركغارد من حيث المبدأ الفلسفي لكنهما يتفقا في النسق الوجودي . بالإضافة الى ذلك اخذ سارتر الكثير من الأفكار عن مارتن هيدغر من حيث مسالة الانطولوجيا في عمقها الفلسفي/ الوجودي الاشكالي وما يتبعها من طروحات فلسفية مثل مسالة العدم والوجود، مسالة القلق الوجودي، مسالة الزمان الوجودي وغيرها. الا ان سارتر قد ابدع في مجال جديد و هو مجال الادب حيث كتب العديد من الروايات و المسرحيات التي كان لها صدى كبير كونها ذات بعد فلسفي عميق مثل " جلسة سرية " ، " الغثيان " ، " الذباب " ، " الشيطان و الله " و غيرها . ولقد وجهت العديد من الانتقادات ل ساتر خاصة في تبريره لما لا يمكن تبريره الى حد التشاؤم " المطلق" : ففكرة الحرية المطلقة و ان الانسان هو الحرية قد تقرا بقراءتين ، فمن جهة هو أسس لحرية الانسان و للمسؤولية الإنسانية الكلية و منه فقد اعطى قيمة إنسانية للإنسان و حارب الامبريالية و الاستعمار و العبودية فأسس للفلسفة الثورية بالمعنى الوجودي لا بالمعنى الماركسي ، لكنه من جهة أخرى ، خاض سارتر في دهاليز المطلق من حيث انه جعل من الحرية حتمية تثقل كاها الكائن الذي حكم عليه ان يكون حرا فهو لم يختر الحرية بل هي ضرب من الحتمية الانطولوجية . وبالإضافة الى ذلك تناقض سارتر مع أفكاره وفلسفته التحررية لما مال الى صف إسرائيل في أواخر حياته وساند اليهود الصهاينة مثلما ساند استاذه هيدغر النازية الهتلرية في فترة تاريخية معينة.

كما ان فلسفة سارتر الوجودية فيها نوع من التشاؤم الوجودي، فلقد أعلن ان الانسان عبارة عن حماسة لا طائل منها (l'homme est une passion inutile) في حين انه كان يؤكد قبل ذلك على قيمة الانسان كانسان بغض النظر عن انتمائه الأيديولوجي او الثقافي او الجنسي. و من جهة أخرى يقر في بعض دراساته مسالة " الايمان الكاذب " (la mauvaise foi) من حيث ان الانا تلعب الأدوار على نفسها و تكذب على نفسها و تقنع نفسها بالكذب من اجل خلق التوافق مع وضعية معينة او تسيير امر او مشكل معين .

لكن يبقى ان سارتر قد أسس فعلا للإنسان الفعال الذي يتحدى كل الحتميات خاصة منها الاجتماعية والاقتصادية حيث انه قدم نقدا مؤسسا للماركسية التي جعلت من الحتمية الاقتصادية العامل الرئيس في السيرورة التاريخية واهملت الانسان او الذات الفعالة التي ركز عليها سارتر. كما ان سارتر قد عايش فلسفته و أفكاره من حيث انه كان يناضل ضد الإمبريالية العالمية و الاستعمار الجديد ، حيث كان في اول صف في مظاهرات ماي 1968 بباريس بفرنسا ضد الحكم القائم آنذاك و ضد سياسة العسكري الماريشال " دوغول " (De Gaulle) ، و قبل ذلك كان يناضل مع جبهة التحرير الوطني (FLN) ضد الاستعمار الفرنسي و ردد عبارته المشهور : انا مستعد لحمل حقائب الافلان (je suis prêt à prendre les valises du FLN) ، الى درجة ان بعض الجنرالات الفرنسيين اقترحوا على " دو غول " الرئيس الفرنسي آنذاك اغتيال سارتر ، لكن الرئيس رفض الفكرة .بالإضافة الى ذلك لقد رفض سارتر استلام جائزة نوبل للآداب التي فاز بها لأنها صادرة عن جهات امبريالية .

المحاضرة السابعة: في الفلسفة البنيوية

تقديم:

لقد عرفنا الفلسفة الوجودية سواء عند مؤسسها " سورين كيركغارد " او عند التابعين مثل " هيدغر " و " سارتر " و غيرهما، الا انه يمكن ربط ظهور ذات التيار بالوقائع التاريخية لأوروبا من حيث الحروب الوحشية و القضاء على الانسان بالإنسان و بروز النزعة العنصرية المتطرفة بالإضافة الى " النيكروفيليا " بتعبير الفيلسوف و المحلل النفساني " أريك فروم " . " لكن سيطرة الوجودية آنذاك ودخولها مجالات جد متنوعة اديا الى نوع من الرتابة والسطحية في المناقشات، والى هرم المفاهيم الوجودية ذاتها ولم يفدها محاولة سارتر تطعيمها بمفاهيم ماركسية جديدة في النقد و "هكذا شهدت ضفاف السين ميلاد مذهب فلسفي جديد يختلف اختلافا جذريا عن الفلسفة الوجودية وهو البنيوية، اختلاف في المنطلقات الفكرية وفي نسق المفاهيم الذي يستعمله كل منهما "[1] .

لقد جاءت البنيوية في فترة الستينيات من القرن العشرين، وهي محملة بترسانة مفاهيمية جديدة وعلى الخصوص **مفهوم البنية** ومفهوم **النسق** بالإضافة الى **المنهج البنيوي** الذي وظف تصوره الجديد للتاريخ والمعرفة والانسان جاعلا منهم قاعدة أساسية للفكر والتفكر الفلسفي النقدي الجديد.

ويلاحظ تاريخيا ان الفلسفة الوجودية كان لها صدى كبير في أوروبا والعالم على السواء، سواء في فترة ميلادها او في فترة ازدهارها وربيعها، على عكس البنيوية التي كانت في بدايتها على خطى بطيئة، ويمكن ان يرجع ذلك الى ان البنيوية تتميز بالصعوبة في الأسلوب وتقنية اللغة وميولها الى مبحث اللسانيات ونظرياته وتعالقها بالتفكيكية ومباحث علمية أخرى تتطلب تخصصا معمقا.

1. عمر مهيبل ، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ،1991 ، ص 11.

لكـن لا مجـال للمفاضـلة بيـت تيـار فلسـفي واخـر، كمـا يمكـن اجـراء مقاربـات فلسـفية حولهمـا فلكـل " نسـق " فلسـفي ارهاصـاته التاريخيـة وموضـوعه الـرئيس الـذي يبحـث فيـه ونتائجـه التـي يتوصـل اليهـا، وكـل ذلـك فـي علاقتـه بالإنسـان كمحـور رئـيس لكـل تفكيـر فلسـفي. ومـن خـلال ذلـك يمكننـا التسـاؤل: مـا مفهـوم البنيويـة؟ مـن هـم اهـم روادهـا؟ ومـا هـي الموضـوعات التـي اشـتغلت عليهـا؟ ومـا قيمـة النتـائج التـي توصـلت اليهـــــــــا ابســـــــــتمولوجيا، تاريخيـــــــــا وفلســـــــــفيا؟

أولا: في مفهوم البنيوية.

ان البنيوية هي حركة فكرية، او منهج، ظهر بعد الحرب العالمية الثانية، وبالخصوص بفرنسا، وذلك على أنقاض التيار الوجودي. فاطروحتها الرئيسة هي: اننا لا نستطيع فهم امر ما الا إذا كنا على علاقة بالبنيات الكبرى التي يشتغل من خلالها. ان الأشياء تعرف من خلال علاقاتها بالأشياء الأخرى. فالمقاربة البنيوية تطورت في فلسفة اللغة والأنثروبولوجيا، ثم تخللت عدة ميادين ثقافية أخرى.[1]

توضيح:

1/. لكي افهم كلمة، يجب ان ادرس معناها بالنسبة لكلمات أخرى وبالنسبة للغة عموما.

2/. لكي افهم خطاب سياسي ما، ينبغي مشاهدة هذا السياسي، كيف يتمسك بالسلطة، وماذا تنتظر وسائل الاعلام منه، وما الفائدة التي سيجنيها من خلال ذات الخطاب.

3/. ان جملة منطوقة من طرف شخص سياسي ومرددة في وسيلة إعلامية، لا يمكن فهمها حقيقة الا في علاقتها بقوة الاعلام الذي يمثلها.[2]

1. Mel Thompson, S'initier à la Philosophie, LAROUSSE, Paris, France, 2009, p212.
2. Ibid., p 212.

و اذا رجعنا للفينومينولوجيا ، فهناك انا مستقل يوجد قبل الالتقاء بالظاهرة . انه " الانا المتعالي " . اما الفلسفة الوجودية فهي تمركزت حول الانسان وعلى الأساس على حريته وإمكانية اقتحامه للعالم. بينما البنيوية – وعلى الخصوص في تطوراتها الأخيرة والمسماة ما بعد البنيوية – هي رد فعل ضد ذلك الاهتمام المعطى للانا او للإنسان. **ان البنيات وعلاقاتها هي التي تسود.**

ان " جاك لاكان " (Jack Lacan 1900–1980)، يعلن اننا لسنا افرادا بصفة كاملة والذين يعلنون عن فردانيتهم بواسطة اللغة حيث اننا نصبح افرادا (بتطويرنا لشخصيتنا) بفضل استعمال اللغة. وهذه الأخيرة، بواسطة مفاهيمها ونحوها، تسبقنا. اننا لا نبنيها ونحن نتطور في الحياة بل **نحن نرثها**.

ان " لاكان " كان : أولا محللا نفسانيا؛ فالتحليل النفسي يهتم أساسا بالأفكار التي تطفو على السطح بالاعتماد أساسا على التفكر والعواطف المكبوتة في اللاوعي (اللاشعور). و منه فاللغة التي تظهر حينئذ ليست مراقبة من طرف الانا (" **ان اللاوعي مؤطر او مبني كلغة** ") .فالتحليل يرمي الى شفاء شخص ما و ذلك بتعديل في اناه. ان الذات الحقيقية تظهر بفضل اللغة. و بالنسبة ل " لاكان " ، فمن دون لغة ، ليس هناك ذات . وقد يذهب الى ابعد من ذلك بإعلان القضاء على الميتافيزيقا فمثلا الله هو عبارة عن وظيفة "الآخر" في اللغة وليس شيئا موجودا خارج اللغة.

ان المقاربة البنيوية / الما بعد بنيوية تتأسس على اساسين هما:

1: لا يوجد انا متعال يمتلك فكرة خالصة يريد تبليغها والتي سيتم ترجمتها بطريقة غير متقنة بواسطة وسيلة للتواصل (منطوقا، مكتوبا او مرئيا). فالمعنى اذن هو ما هو منطوق او مكتوب. ويجب فهمه من خلال بنيات التواصل وليس بمرجعتيه الى فاعل خارجي. **ان التاريخ ليس له معنى بل هو المعنى.**

2: لكي نفهم مكتوبا، يجب تفكيكه لكي " نعري " فرضيات او " حقائق " النص ومقارنة ما يريد صاحب النص ان يقوله من خلال شكل اللغة المستعملة والتأكيدات أحيانا المتناقضة التي يحتويها شكل الكتابة.

ان التفكيكية تطورت على يد " جاك دريدا " (Jack Derrida 1930-2004)، و هو فيلسوف فرنسي متأثر بكل من " هوسرل " و " هيدغر " . فالتفكيكية تهدف الى وضع حد نهائي للميتافيزيقا. بالنسبة ل " دريدا " ، لا يوجد أي معنى خارجي او ثابت للنص . كما لا يوجد موضوع ما قبلي للغة وما قبل التجارب. انه لا يمكن تجاوز البنية وما بعدها.

ان " دريدا " يهتم بالخصوص باليومي او "الآني" l'actualité ، و هو ما يتصل بالحوادث الحاضرة و هو ما دعاه الى التكلم عن " artéfactualité" و الذي عرفه خلال حوار متلفز سنة (1997) حيث يقول : " ان هذه الكلمة المركبة " « artéfactualité » ce mot valise d'" تعني أولا انه لا يوجد اليومي بمعنى " ما هو يومي او حاضر " او " ما يتم إعلانه باسم الحوادث اليومية في الراديو او التلفزة " ، الا بالقياس بمجموعة مقاييس او احتياطات تقنية و سياسية و التي تختار بمعنى معين ، في تكتل غير متناه من الحوادث ، " الحقائق " التي تؤسس للواقعي اليومي : و هذا ما نسميه اذن " الحقائق " التي تغذي " المعلومات ") .[1]

هناك من يعتبر ان الدراسات البنيوية اليوم قد أصبحت جزءا من تاريخ الفكر و المعرفة المعاصرة ، الا انها ما تزال تثير الكثير من المشكلات و خاصة بعد التطورات التي عرفتها التطبيقات البنيوية في مختلف المجالات المعرفية ، فظهرت ما بعد البنيوية او البنيوية الجديدة و فلسفات ما بعد الحداثة ، و هي اتجاهات تجد الكثير من اسئلتها النظرية فيما طرحته البنيوية سواء كان ذلك في التحول الذي عرفته البنيوية الأدبية من بنية النص الى سيميائيته او البنيوية الماركسية او الاركيولوجية و الجينيالوجية او التفكيكية ، " و هي فلسفات تجد قاعدتها في البنيوية و خاصة في ثلاث محاور أساسية هي : تجديد العلوم

1. Echographies de la télévision : entretiens filmés de Derridat-Stiegler , 6 février 1997 , Galilée , p 52.

الإنسانية و الاهتمام باللغة و نقد العقل و التاريخ ، و ان كان ما يزال من يواصل البحث **البنيوي بالطريقة التي أسسها ووظفها " كلود ليفي ستروس "**[1]

ثانيا: في مفهوم البنية.

يعرفها " اندريه لالاند " في معجمه الفلسفي كالاتي: " ا/. مجموع الأجزاء التي تشكل الكل بالتعارض مع وظيفتها – وأنها تصدق على:

ا/. في البيولوجيا: التكون الجسماني والهيستولوجي كاختلاف عن الظواهر الفيزيولوجية.
2/. في السيكولوجيا: تالف العناصر التي تتمثلها الحياة العقلية، مقدرة بوجهة نظر إحصائية: مثلا مختلف اطر الوعي، او الهيمنة الأولية لهذه او تلك الاشكال العقلية.

3/. بمعنى خاص وجديد، يستعمل بالعكس لتحديد باختلاف لتآلف بسيط لعناصر، انه كل مشكل من ظواهر متحدة، مثل ان كل واحد لا يستغني عن الاخرين ولا يمكنه ان يكون الا داخل وبواسطة علاقته بهم. هذه الفكرة هي مركز ما نسميه نظرية الاشكال.

4/. بمعنى تمثيلي لما سبق، توجيه المجموع المهيمن على عقلية معينة وتنظيمه حول فكرة ذات قيمة أساسية. مثلا، حسب " سبانجر "Spranger، الفكر المجادل l'esprit spéculatif، الفكر الجماليl'esprit esthétique، الفكر الاقتصادي l'esprit économique، الفكر الاجتماعاني l'esprit sociable، الفكر المهيمن l'esprit d'autorité، الفكر الديني l'esprit religieux."[2]

1.الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى، الطبعة الأولى، الجزائر، 2001، ص 5.

2.André Lalande , Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie , éditions Presses Universitaires De France , Paris , France , p1032.

اما " فولكييه " Foulquié يرى ان " الدراسات و البحوث في مجال العلوم الإنسانية ينبغي لها ان تتشد الطريقة البنيوية، بمعنى توضيح الموضوع الذي تود دراسته بوضعه داخل البنية حيث كان موجودا و متضمنا من قبل " .[1]

الا ان " ليفي ستروس " (Levi Strauss Claude 1908–2009) يرى ان البنية تحمل أولا و قبل كل شيء طابع النسق او النظام ، فالبنية تتألف من عناصر اذا ما تعرض الواحد منها للتغيير او التحول تحولت باقي العناصر الأخرى ، ذلك انه رغم التنافر الظاهري الذي نلاحظه بين البنى و الظواهر في المجال الإنساني فان هناك قواسم مشتركة و روابط تربط بينها ، و يبدو هذا واضحا في مجال الأنثروبولوجيا ، فبين العادات و التقاليد و الطقوس المختلفة و الاساطير شيء خفي يكون بنيتها المشتركة و بهذا المعنى تكون البنيوية عبارة عن منظومة علاقات و قواعد تركيب و مبادلة تربط بين مختلف حدود المجموعة الواحدة بحيث يتحدد المعنى الكلي للمجموعة من خلال المعنى العام للعناصر ذاتها ، يقول " شتروس " : " في الواقع نرى ان النماذج التي تستحق اسم بنية يجب ان تلبي حصرا شروطا هي :

أولا: تتسم البنية بطابع المنظومة فهي تتألف من عناصر يستنتج تغير أحدها تغير العناصر الأخرى كلها.

ثانيا: كل نموذج ينتمي الى مجموعة من التحولات التي يطابق كل منها نموذجا من أصل واحد بحيث ان مجموع التحولات يشكل مجموعة من الخارج.

ثالثا: ان الخصائص المبينة أعلاه تسمح بتوقع طريقة رد فعل النموذج عند تغير أحد عناصره وأخيرا يجب بناء النموذج بحيث يستطيع عمله تسويغ جميع الوقائع الملاحظة[2].

1.Paul Foulquié et R. Saint Jean , Dictionnaire de la langue Philosophique , éditions P.U.F. 3éme édition , Paris , France , 1980 , p693.

2.كلود ليفي ستروس، الانثربولوجية البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، سورية، 1977، ص 328.

كما يحاول " جون بياجيه " إعطاء تعريف شامل للبنية اذ يقول: " ... ومن البديهي انه إذا حاولنا تحديد البنيوية بالتقابل مع مواقف أخرى وبالتشديد على التي أمكن لها محاربتها، فلن نجد الا مفارقات وتناقضات مرتبطة بجميع تقلبات العلوم والأفكار. وتبدو البنية بتقدير اولي مجموعة تحويلات تحتوي على قوانين المجموعة (تقابل خصائص العناصر) تبقى او تغتني بلعبة التحويلات نفسها دون ان تتعدى حدودها او ان تستعين بعناصر خارجية. و بكلمة موجزة تتألف البنية من ميزات ثلاثة: الجملة و التحويلات و الضبط الذاتي "[1] .

اذن البنية هي الكل المؤلف من عناصر متضافرة مترابطة، أي انها تتكون من العلاقات المجردة التي تقوم بين عناصر وتحولات منظومة مستقلة نسبيا عن المؤثرات المختلفة. فميزة الجملة (الكل او المجموع) تدل على ان البنية تتكون من عناصر ولكن هذه العناصر تكون خاضعة لقوانين تميز المجموعة كمجموعة، أي انها تضفي على الكل خصائص المجموعة المغايرة لخصائص كل عنصر من العناصر، اما ميزة التحولات فتعني ان التغيرات التي تطرأ على بنية ما تؤدي الى احداث تغيرات جوهرية في هيكلها العام لان الجمل البنيوية تتمسك بالقوانين التي تتركب منها و التي تكون قاعدتها الأساسية في حين نجد ان ميزة الضبط الذاتي تعني ان البنية تكتفي بذاتها و لا تتطلب الا مؤثرات او عوامل خارجية من اجل الحفاظ على هيكلها العام من التفسخ و الاندثار.

و يرى " جيل دولوز " (Gilles Deleuze 1925-1995)ان " المعيار او المقياس الأول للبنيوية هو اكتشافها لنظام ثالث و لعهد ثالث هو **الرمزي** و رفض مقاربة او تشبيه الرمزي بالخيالي او التصوري و حتى مع ما هو واقعي يكون البعد الأول للبنيوية "[2] .

1.جان بياجيه ، البنيوية ، ترجمة عارف منيمنة و بشير اويري ، منشورات عويدات ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، 1971 ، ص 8 .

1.Gilles Deleuze , A quoi reconnait-on le structuralisme , in Histoire de la Philosophie , le XX^{ème} siècle , sous la direction de : François Chatelet , éditions Hachette , Paris , France , 1973 , p 301.

ثالثا: اهم رواد البنيوية.

تجدر الإشارة الى ان البنيوية و لجراتها التفسيرية المتكاملة زعزعت أسس التفسير اللاعقلاني اللامنطقي للظواهر الإنسانية ، و بالمقابل أظهرت القدرة على الجمع بين ما تدعو اليه من ثبات و ما تتميز به التفسيرات التاريخية من صيرورة ، اذ لا تناقض في الجمع بين الطريقتين ، و قد اظهر هذا التزاوج أهميته و فائدته غير ما مرة ، فالتحليل البنيوي لا يمكنه تجاوز او تجاهل التاريخ الواقعي ، اذ اننا لسنا بصدد انساق ثابتة ، او أنظمة متكاملة فحسب ، و لا بصدد وقائع ما تلبث ان تندمج و لو نسبيا في البنى الاجتماعية ، بل امام مجتمعات تتحول خلال الزمن ، امام بنيات اجتماعية خاضعة للتفسير و التطور ، فهي تارة تظهر و تارة أخرى تختفي ، أي انه ليس ثمة تزامن فحسب بل هناك تعاقب أيضا . وما يدل على خصوبة المنهج البنيوي هو ما أحرزته علوم الانسان من تقدم وتطور وعلى الخصوص الانثربولوجيا مع رائدها " **كلود ليفي ستروس** " وكذلك التحليل النفسي مع " **جاك لاكان** " وعلم الأديان وفقه اللغة مع " **جورج ديميزيل**"(**Georges Dumézil** 1898-1986)، ذلك لان البنيوية تهدف الى بلوغ الدقة العلمية والموضوعية في مجال الدراسات الإنسانية على غرار علوم الطبيعة." و تجدر الإشارة هنا الى الصراع الدائر بين البنيوية و النزعة التاريخية خاصة الماركسية التي ترى ان البنيوية لا تؤكد على الأولوية المنهجية للتزامنية على التعاقبية فحسب بل انها تستبعد أيضا اية وحدة داخلية للظاهرة الإنسانية ، و بالتالي فإنها تتجاهل القوانين الداخلية للتطور التاريخي التي هي في الوقت نفسه قوانين التطور الاجتماعي و التي يكون الصراع الطبقي محركها الأساسي ، و على العكس من ذلك تقدم الماركسية فهما عقلانيا متكاملا و عميقا لوحدة البنية و التاريخ و تكشف عن دور التناقض الجدلي الذي هو الدافع وراء العمليات المختلفة في الكل الاجتماعي ، و البنيوية باستبعادها للتناقضات الجدلية تكون قد ساعدت على انتعاش المفاهيم الصوفية ، الميتافيزيقية ، العدمية للتفسيرات التاريخية"[1] .

1.عمر مهيبل ، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر ، مرجع سابق ص 16.

و يحب ان لا ننسى في هذا المقام ان عالم اللسانيات السويسري " فرديناند دو سوسير " (Ferdinand de Saussure 1857-1913) يعتبر هو اول من أسس للحركة البنيوية الحديثة من خلال كتابه الهام جدا و هو " دروس في الالسنية العامة " (Cours de Linguistique Générale) **و الذي صدر سنة 1916** حيث تضمن دراسة علمية بنيوية مستفيضة حيث فصل فيها بين اللغة و بالكلام ، اذ تصبح اللغة حسب رايه نسقا من العلامات منظما و عضويا ، و هذه العلامة تتكون من صورة صوتية هي الدال le signifiant و المدلول le signifié ، يقول في ذات الصدد : " لبيان ان اللغة لا يمكن ان تكون الا منظومة من قيم مجردة يكفي الاخذ في الحسبان اعتبار العنصرين الذين يشاركان في وظيفتهما و هما : الأفكار و الأصوات ... فكل شيء انما يتم بين الصورة و ذلك ضمن حدود الكلمة مقدرة كمجال مغلق موجود في ذاته "[1] . و في ذات الشأن وضع " دوسوسير " مثالا ليوضح العلاقة القائمة بين الصوت و الفكر ، حيث يمكن تشبيه اللغة بورقة يمثل الفكر وجهها الأول و الصوت وجهها الآخر و الوجهان متكاملان اذ لا يمكننا نعزل احدهما عن الآخر و منه لا يممكن ان نعزل الصوت عن الفكر او الفكر عن الصوت فالتاثير بينهما متبادل و منه فالعلاقة بينهما هي علاقة تكاملية .و هناك علماء لغة كثير حيث تطورت على أيديهم الدراسات اللسانية المعاصرة نطذكر منهم : " بلومفيلد " Bloomfield ، " جاكوبسن " Jackobson ، " اميل بنفيست Emil Besveniste...الخ . بالإضافة الى الفيلسوف الأمريكي تامشهور " نعوم تشومسكي " Noam Chomsky صاحب النظرية التوليدية و النحو التركيبي .ان جهود هؤلاء في مجال اللسانيات يمكن تلخيصها في نقاط :

1.ادخال مفهوم النسق

1.Ferdinand de Saussure , Cours de Linguistique Générale , Editions TALANTIKIT , Bejaia , Algérie , 2002 , p 137 .

2.التمييز بين التعاقب والتزامن

3.الانتقال من المستوى القصدي للافراد الناطقين الى المستوى القصدي الذي تهيمن عليه قوانين النسق، فعقلانية النسق الالسني هي عقلانية غير قصدية.

4.التحليل التزامني البنيوي للظواهر هي مهمة خاصة بالألسنية ومنه فله الاسبقية على الدراسة التعاقبية التكوينية او التاريخية.[1]

و بالإضافة الى كل هؤلاء ، يجب ان لا ننسى المحلل النفسي " جاك لاكان " (Jacques Lacan 1901-1981) الذي الف كتابا هاما عنوانه " كتابات " Ecrits الذي صدر سنة 1966 و الذي تزامن من حيث الصدور مع كتاب " مشال فوكو" (Michel Foucault 1926-1984) " الكلمات و الأشياء " les mots et les choses . كان " لاكان " متحمسا جدا للعودة الى الدراسالت والبحوث التي قام بها زعيم مدرسة التحليل النفسي " سيغموند فرويد" (Sigmund Freud 1856-1939) حيث دعى الى إعادة دراسة وفهم اعمال فرويد بصورة علمية أعمق بعيدا عن التأويلات المؤد لجة والخاطئة. اذن حاول لاكان استنطاق التحليل النفسي من جديد، والبحث عن معانيه العميقة الكامنة وراء دلالاته ورموزه اللغوية سواء كان ذلك في مستوى اللاوعي والاحباطات والرغبات المكبوتة. كان لاكان معقد جدا من حيث الأسلوب ورفع شعار مفاده ان الأسلوب هو الانسان Le style c'est l'homme، ويؤكد في ذات الصدد لا: " اللاوعي هو مفهوم مثبت على إثر صنع خصيصا من اجل تكوين الموضوع. اللاوعي ليس نوعا او صنفا يجد في الحقيقة النفسية ما ليس له صفة في الوعي. اللاوعي هو ما نقوله إذا ما أردنا ان نستمع الى ما جاء به فرويد في اطروحاته ".[2]

---

1. باسكيز اضوفولو ، البنيوية و التاريخ ، ترجمة مصطفى المسناوي ، دار الحداثة ،الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، 1981 ، ص18 .

1. Jacques Lacan, Ecrits 2, éditions du Seuil, Paris, 1966, p194.

كما نجد " رولان بارت " (Roland Barth 1915-1980) في مجال النقد الادبي و الذي الف كتاب عنانه : " ميثولوجيات " (Mythologies)و " شعرية القصة " (Poétique du récit) و " حول راسين " (Sur racine) و درجة الصفر للكتابة (le degré zero de l'écriture) الذي حاول فبه " بارت " تمثل الكتابة داخل اطار يستمد من " بلانشو " و " سارتر" و " ماركس " و ذلك بنسج خيوط جدلية قائمة على التعدد و التنوع مثلما ترى الباحثة البنيوية " جوليا كرستيفا " (Julia Kristeva 1941-) و هي فيلسوفة فرنسية من اصل بلغاري، مختصة في فقه اللغة (Philologue) بالإضافة الى كونها محلل نفساني (Psychanalyste) ، كاتبة و أستاذة بجامعة باريس و تقول " كريستيفا " في ذات الصدد : "ان " بارت" أسس لمشروع لساني يتمثل في تحليل الكتابة من الداخل في تفاعلها و تشاركها مع التاريخ على اعتبار ان الكتابة منحدرة من ذات متميزة عن ذات سيكولوجية او فردية " .[1]

1. Julia Kristeva, comment parler a la littérature, in Tel Quel, N47, 1971, p31.

المحاضرة الثامنة: البنيوية (الجزء الثاني): في المنهج البنيوي.

ثانيا / في المنهج البنيوي:

اذا كان المنهج البنيوي يعتمد على اللسانيات التي حققت مستوى هام من العلمية، فان ذات المنهج لا يهمل كذلك علوم الطبيعة و يقول " كلود ليفي ستروس " في هذا الصدد : " ان البنيوية تريد ان تكون منهجا علميا دقيقا ، يماثل المناهج المتبعة في العلوم الدقيقة ، يدرس العلاقات القائمة بين عناصر أجزاء كل بنية ، و ذلك بتحليل هذه الأخيرة و الكشف عن ارتباطاتها الموضوعية ثم إعادة تركيبها في منظومة كلية جديدة اسمى من بنياتها الأولى تتيح لنا تبيان بنيتها الخفية "[1]

فالمنهج البنيوي ركز على نظرية المجموعات وهي النظرية التي ركزت على العلاقات بين أجزاء وعناصر المجموعة وتحليلها ثم إعادة تركيبها من اجل الكشف عن البنية الخفية للموضوع.

اما في اللسانيات يقول " ليفي ستروس " : " اذا كان هذا المنهج ينتمي الى طريق التحولات التي تفسر جزءا من قوانين المجموعات الرياضية ، الا ان نموذجه المباشر هو علم اللغة الذي يختص عن غيره من العلوم الإنسانية بانه العلم الوحيد الذي يمكن وضعه على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية و الدقيقة و ذلك :

1/. لأنه يدرس موضوعا عاما حيث لا يوجد مجتمع بشري دون لغة .

2/. لان منهجه متشابه أي انه يمكن اتباع نفس المنهج في دراسة اية لغة قديمة كانت او حديثة، بدائية او مختصرة.

3/. لان هذا المنهج يعتمد على بعض المبادئ الأساسية التي لا يختلف عليها الباحثون المتخصصون. [22]

1.Claude Lévi Strauss , Anthropologie Structurale , éditions Plon , Paris , France , 1958 , p100.
2.Ibid , p169.

هذه هي اذن الأسباب التي جعلت من اللسانيات نموذجا للمنهج البنيوي، وهذه الأسباب هي الكلية باعتبار ان اللغة نجدها في كل المجتمعات سواء كانت قديمة او حديثة ولاعتمادها على جملة من المبادئ مثل التزامن والتعاقب والكلية ...الخ.

ان اعتماد النموذج الالسني في البنيوية هو مجرد توسط بينها وبين علوم الانسان.

اما في علاقتها بالفلسفة فيقول " ستروس " : " بدا لي ان الماركسية في مستوى اخر من مستويات الواقع تنتهج نفس منهج الجيولوجيا و التحليل النفسي ، و المقصود بالماركسية هنا مثلما وضعها مؤسسها : ان نفهم في نظر هذه الميادين الثلاثة ، معناه ان نرجع واقعا الى واقع اخر ، اذ ليس الواقع الحقيقي ذلك الواقع الأكثر تجليا و بروزا ، كما ان من طبيعة الحقيقة الا تتجلى الا بتواريها عنا"[1] .

اذن يستفيد المنهج البنيوي من ميادين ثلاث: الماركسية والتحليل النفسي والجيولوجيا وكلها تعتمد على **ان البنية متخفية، لا شعورية وعقلانية** لذا وجب التحليل والبحث عن الباطن من دون التوقف عند الظاهر.

تتميز البنية بالكلية و دراسة العلاقات و التحويلات و هذه هي السمات الأساسية للمنهج البنيوي كما سنوضح ذلك ، " البنية هي مجموع العلاقات الداخلية التابعة التي تميز مجموعة ما ، بحيث تكون هنالك اسبقية منطقية للكل على الأجزاء أي ان أي عنصر من البنية لا يتحدد معناه الا بالوضع الذي يحتله داخل المجموعة ، و ان الكل يبقى ثابتا بالرغم مما يلحق عناصره من تغيرات "[2]. ان البنية بهذا التحديد هي المنهج الذي يقوم أساسا على دراسة العلاقات في إطار ثباتها، وعلى التزامن بدلا من التعاقب، وبما ان العلاقات تكون دائما في إطار مجموعة، فان المبدأ المنهجي الذي يقوم عليه هو اسبقية الكل على الأجزاء او الدراسة المعتمدة على النظرة الكلية، فالكلية او اسبقية الكل على الأجزاء من مبادئ المنهج البنيوي

1.Claude Lévi Strauss , Triste Tropique , éditions Plon , Paris , France , 1955 , p62.

2.سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1973، ص 136.

فهذه الكلية ثابتة لا تتغير بتغير العناصر التي تتكون منها.

ان القول بالبنية يعني منطقيا القول بالمنهج البنيوي او ببعض صفاته، كما انه وبناء على هذا الأساس تبلورت البنيوية كاتجاه منهجي أبستمولوجي يهتم بتحليل بنية الظواهر الإنسانية والكشف عن علاقتها الموضوعية.

في مبادئ المنهج البنيوي:

أولا: اسبقية الكل على الأجزاء:

لقد اشرنا سابقا الى ان البنية تشترط الكلية ، و منه فهذه النظرة افرزت النظرة الكلية للموضوع و هذه الأخيرة تشترط منطقيا اسبقية الكل على اجزائه .لقد اعتمد " ليفي ستروس " على هذا المبدأ في تحليلاته في كتابه " البنى الأولية للقرابة " .كما اكد " لوسيان صيباغ " و هو تلميذ " ستروس " ان التحليل وفقا للكلية لا يعني الخروج عن متطلبات العلمية ، بل هو العكس هو الصحيح ، ذلك ان كل وحدة مهما تكن طبيعتها لا يمكن ان تفهم الا داخل نسق من الوحدات ، و التي تصبح بموجبها مجرد عنصر داخل الكل المؤلف من الوحدات للنسق المدروس .فالكلية ما هي الا نسق من الوحدات ، لذلك فإنها تتساوى و النسق في نظره ، و هذا نظرا لما يوفره النسق من نظرة كلية و اسبقية الكل على الأجزاء .كما اكد على هذا المبدأ كذلك " غودولييه " (Maurice Godelier 1934–) و هو انثروبولوجي فرنسي – و اول من حاول ادماج الماركسية في الانثروبولوجيا – بقوله : " **الجزء مشروط بالكل** "[1]. وهذا في إطار بحثه عن العلاقة القائمة بين المنهج الماركسي والمنهج البنيوي.

ثانيا. اسبقية العلاقة على الأجزاء:

يرتبط مفهوم البنية بمفهوم العلاقة داخل نسق معين، لذا فان ما يهم المنهج البنيوي ليس الاحداث ولا الكلمات في عزلتها ولكن العلاقة التي تقوم بين تلك الاحداث والكلمات. و من

1. Maurice Godelier , Horizon , Trajet Marxiste en Anthropologie , éditions Maspero , Paris , Tome 2 , 1977 , p71 .

هنا يرى " ليفي ستروس " ، ان خطا السوسيولوجيا التقليدية ، و كذلك الالسنية التقليدية ، هو انها نظرت الى الالفاظ لا الى العلاقات بين الالفاظ .

و عليه فان العلاقة مبدا منهجي في دراسة الظواهر، و البنيوية هي قبل كل شيء التحليل الواقعي للظواهر بغية اكتشاف العلاقات بين العناصر المكونة لهذه الظواهر، و في ذات الاطار يؤكد " ليفي ستروس " : " ان ما هو اولي حقا ليست الاسر ، هذه الحدود المنفردة ، بل العلاقة بين هذه الحدود و أي تفسير اخر لا يستطيع تحليل كلية تحريم زنا المحارم " التي لا تشكل العلاقة الخالية في جانبها الاعم سوى نتيجة طبيعية لها ، واضحة حينا و مخفية أحيانا أخرى "[1].

ثالثا. مبدا المحايثة :

بالنسبة ل " دي سوسير " ان اللغة نسق لا يعرف الا قانونه الخاص و منه فاللسانيات الداخلية تهتم بالانساق الداخلية للغة في حين ان اللسانيات الخارجية تهتم بالمؤشرات الخارجية ، و مبدا المحايثة في اللسانيات يقتضي دراسة النسق اللغوي في ذاته من دون العودة الى تاريخه و لا الى علاقته بمحيطه . و يؤكد " ستروس " "ان كل موضوع قابل للتحليل يجب ان يؤخذ باعتباره نسقا مغلقا غير قابل لأي تأويل خارجي"[2] .

فدراسته للأساطير وخاصة في كتابه " الفكر البري " (la pensée sauvage) باعتبارها انساقا مغلقة، هي بمثابة تأكيد لهذا المبدأ بمعنى يجب الاعتماد على بنية الأثر وليس بواعثه وعلاقاته الخارجية، فمهمة الطريقة البنيوية ان تعطي الدراسة الذاتية نوعا من معقولية الفهم الذي يقوم مقام معقولية الشرح الذي يبحث عن الأسباب.

1.كلود ليفي ستروس، الانثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، سورية، 1977، ص 74.

2.Claude Lévi Strauss , Les Structures élémentaires de la parenté , éditions Mouton , Paris , France , 1967 , p202.

رابعا. مبدا السياقية:

هو مبدا ملازم لمبدا المحايثة بمعنى ان الوقوف عند الأثر سواء كان ادبيا او اجتماعيا يعني دراسته في اطار سياقه العام و منه فالأجزاء لا تحمل أي معنى او دلالة الا في اطار السياق العام و هذا يعني اننا لكي نفهم كلمة ما يجب وضعها في اطار سياقها العام.

خامسا: مبدا المعقولية:

ان البنية هي لاشعورية ذات طبيعة عقلية و لا توجد على السطح (ظاهر الأشياء)، و منه يرى " ستروس " انه: " من اجل تعيين الواقع يجب حذف المعاش "[1] (pour atteindre le réel , il faut éliminer le vécu)

اذن يجب التخلي عن المعاش و العياني، او الذي ندركه مباشرة على المستوى الفينومينولوجي ، اما ما يجب الاحتفاظ به فهو الواقع ، لان في الواقع تكمن البنية ، لذا يجب اعتماد مبدا المعقولية من اجل الكشف عن هذه البنية .

سادسا: مبدا التزامن والتعاقب:

التعاقب يعني التطوري، التاريخي، او الدياكروني و هذا المبدأ يرجع الى " دو سوسير " .

اما التزامن فيعني " زمن حركة العناصر فيما بينها في البنية، تتحرك العناصر في زمن واحد هو زمن نظامها فاذا كان استمرار النظام يفترض استمرار البنية وثبات نسقها فان التزامن يرتبط بهذا الثبات الذي يشكل حالة أي يرتبط بها وهو متكون، وليس بما هو في مرحلة التكون، بما هو مكتمل وليس بما يكتمل، بما هو بنية وليس بما سيصير بنية"[2]. ان التزامن هو زمن البنية ، فهو زمن عناصرها في اطار نسقها الذي هو نسق مغلق و منه فالتزامن

1. Claude Lévi Strauss, Triste Tropique, op.cit. , p375.
2. Claude Lévi Strauss, Anthropologie Structurale deux, éditions Plon, Paris, France, 1973, p564.

يفرض الثبات و ينفي الحركة ، كما يفرض المحايثة و ينفي التاريخ و يرتبط بما هو متكون و بما هو ناجز ن بما هو مكتمل ، بما هو في طريق التكون و الإنجاز او الاكتمال .

اننا لا نستطيع ان نفهم التزامن الا في ضوء مفهوم التعاقب الذي يعني في الاطار البنيوي، فما دام التزامن يهتم بالثبات و التعاقب يهتم بالتغير فان " ستروس " يؤكد : " ان التعاقبي و التزامني يتعارضان و ذلك لان الأول يهتم باصل الانساق في حين ان الثاني يهتم بالمنطق الداخلي للشئ ".[1]

سابعا: بين المنطقي والتاريخي.

اذا كانت المعقولية تقوم على ادراك المنطق الداخلي للشئ ، فان ذات المنطق وجب عليه سلسلة من التقابلات سماها " ستروس " بالمنطق التقابلي او الازدواجي . اذن ما علاقة ذلك بالمنطقي والتاريخي؟

ان ذات العلاقة تستوجب منا دراسة على المستوى المنهجي التزامكن و التعاقب ، " ان المنطقي يعكس الملامح العامة ، قوانين الحركة التي توجد واقعيا في التاريخ . و التاريخي بدوره لا يمكن ان يدرك من دون تفكيك فكري ، من دون تجريد لقوانينه "[2] . ان المنطقي هو الذي يكشف عن مكونات الشئ في حين ان التاريخي يعكس تطور ذلك الشئ ، و العملية المعرفية تتم في اطار العلاقة الجديدة بين المنطقي و التاريخي ، فالعملية المعرفية تواجه عقبة بالتعبير الباشلاري ، و التي تتمثل في عدم القدرة على الكشف عن القوانين المنطقية في اطار الحركة التاريخية و هذا ما يواجهه المنهج البنيوي بطرحه لاسبقية التزامن على التعاقب بشكل صوري و ثابت . لماذا ؟

لان هناك حلقة مفقودة بين المستويين، هذه الحلقة هي التي تكشف عن عدم قدرة حل المسالة المعرفية والمنهجية على السواء في إطار التصور البنيوي القائم على متقابلات التزامن والتعاقب

1.Claude Lévi Strauss , les structures élémentaires de la parenté , éditions Mouton , Paris , France , 1967 , p 564.

2. يوري .ف. كاتشانفسكي ، عبودية اقطاعية ام أسلوب انتاج آسيوي ، ترجمة عارف دليلة ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، 1980 ، ص 53.

المستندة على المنطق التقابلي الازدواجي.[1] لذلك شعر " ستروس " بالحاجة الى تطوير المنطق الازدواجي الى منطق جدلي ، لكن بقي الامر مجرد إحساس مثلما بقيت مسالة التاريخ البنيوي مجرد دعوة . اما فيما يخص الاشكال المعرفي المنهجي فقد بقي على حاله ذلك لان – كما يقول " ستروس " – : " ... المنهج البنيوي يتحدد بوضعه النسقي بجملة التقابلات الازدواجية "[2] . و ذلك يعني ان المنهج البنيوي يرفض تجاوز تلك التقابلات الى تناقضات ذلك ان " التناقض يكمن في التقابل ... و المنهج البنيوي لا يرى في ان كل لفظ ينتج نقيضه ، و لكنه يرى ان كل لفظ ينتج وضعا بواسطة البنية "[3] .

نتيجة : من هنا يظهر لنا ان البنية ذات طابع انطولوجي و المشكلة القائمة امام المنهج البنيوي تتمثل في مشكلة تقابلاته الصورية ، التي تمنعه من ادراك التناقضات ، و هنا نجد الحلقة المفقودة التي يفتقدها المنهج البنيوي و التي تتمثل في عدم ادراكه لترابط المسالة المعرفية . ان ذات المسالة المذكورة تبدا من الشئ الى العلاقة و من العلاقة الى الصيرورة وفقا للمنطق الجدلي . ان عدم ادراكه لهذه العهملية المعرفية يسقط في الميكانيكية و الثبات و الصورية Formalisme ، و لا يستطيع امتلاك جدلية المنطقي و التاريخي .

في الحقيقة يطرح المنهج البنيوي العلاقة كاساس للفهم و الادراك لكنه يتوقف في هذه العتبة من دون ان يدرك ان : " كل علاقة ما هي الا لحظة واقعية في اطار صيرورة كلية من التطورات و التغيرات "[4] . ان ذات الاشكال الابستمولوجي المتمثل في قيمه و أهمية العلاقة ن لم يتمكن " ليفي ستروس " من إيجاد حل له .

1. Lipansky Mireille - Marc, Le structuralisme de Lévi – Strauss, éditions Payot, Paris, France, p 308.
2. Claude Lévi – Strauss, le regard éloigné, éditions Librairie Plon, Paris, France, 1983, p112.
3. Lucien Sève, Structuralisme et Dialectique, éditions Sociales, Paris, France, 1984, p185.
4. Lucien Sève, Une introduction à la philosophie marxiste, éditions Sociales, Paris, France, 1980, p71.

المحاضرة التاسعة: التأويلية / الهرمونيطيقا

تمهيد:

قد يعرف مفهوم الهرمونيطيقا بانه يشير الى تطور دراسة نظريات تفسير او فن دراسة وفهم النصوص في فقه اللغة واللاهوت والنقد الادبي، كما قد يستخدم ذات اللفظ في الدراسات الدينية للدلالة على دراسة وتفسير النصوص الدينية ...الخ. اذن ما معنى الهرمونيطيقا ؟ وهل التأويلية و الهرمونيطيقا معنى واحد ام مختلف؟ ومن هم اهم رواد هذا الاتجاه الفلسفي؟ وما اهم اطروحاتهم الفلسفية؟

أولا: في مفهوم الهرمونيطيقا :

قد تحمل هذه الكلمة الكثير من الدلالات حيث قد تشير في الفلسفة الى الفرع الذي يدرس مبادئ التأويل والادراك، فيما تحمل الكلمة ذاتها اسم نظرية معروفة في الميثودولوجيا او علم المناهج، من حيث أسلوب تأويل النصوص المقدسة وتفسيرها؛ اما عند اليونان قديما فالفعل يعني يفسر، يصرح، يعلن، يوضح وأخيرا يترجم. كما قد تم اشتقاق المصطلح من اسم الاله اليوناني " هرمز " والذي نسبت له الاغريق أصل اللغة والكتابة واعتبروه راعي الاتصال والتفاهم بين البشر. ومن المؤكد ان هذا المصطلح كان يعبر عن فهم وشرح أي حكم غامض او مبهم من الالهة والذي كان يحتاج الى التفسير الصحيح.

هناك عدة تعريفات حديثة للهرمونيطيقا ، فالكلمة قد تشير الى علم التأويل و على الخصوص مبادئ تفسير النص المقدس ، لكن حقل الهرمونيطيقا تم تأويله الى :

1/. نظرية تفسير الكتاب المقدس.

2/. ميثودولوجيا فقه اللغة العام.

3/. علم كل فهم لغوي.

4/. الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية او (الروحية) .

5/. فينومينولوجيا الوجود والفهم الوجودي.

6/. انساق التأويل التي يستخدمها الإنسان للوصول الى المعنى القابع وراء الاساطير والرموز.

اما عند " اندريه لا لاند " فهو يعرف الهرمونيطيقا في معجمه الفلسفي قائلا : " هي التأويل الخاص بالنصوص الفلسفية او الدينية و على الخصوص الانجيل (الهرمونيطيقا المقدسة) . ان هذه الكلمة ينطبق خاصة على تأويل ما هو رمزي "[1] .

وقديما ارتأى " ارسطو " قديما ان هناك عملية هرمونيطيقة بالمعنى الحقيقي (الفعلي)، في كل تواصل لغوي بما انها ترتكز على غموض (احتمالية ازدواجية المعنى) للكلمات المستعملة في اللغة. فيما يخص أي تفسير او تأويل، منه فذلك سيجبر المتحاورين على انتقاء المعاني الملائمة في مجموع إمكانات. وفي ذات المعنى، فكل ممارسة للغة تشكل في حد ذاتها تأويلية معينة.

لكن التأويلية الحديثة تتشكل وبصفة ادق على نقطة تقاطع ثلاث فنون للتأويلية:

أولا: فيما يخص تفسير او تأويل النصوص المقدسة، كمادة أساسية لديانات الكتاب، والتي ترمي الى تحيين الحقيقة الإلهية التي يتضمنها ويحتضنها النص.

ثانيا: يخص التأويل القانوني، و الذي يرمي الى تطبيق المعنى العام لمعيار مكتوب الخاص بحالة معينة؛ و كذلك الفيلولوجيا المطبقة للآداب الجميلة من طرف " الانسانيين " ، فيلولوجيا Philologieالتي تفرض نفسها كأولوية في العلوم الإنسانية ، متخلصة من قهر التيولوجيا Théologie ، و محتفظة بعالمية الإنسانية على شكل افق لكل قراءة .

ثالثا: هذه الفيلولوجيات الثلاث يمكن ان تكون مفهومة على شكل تطبيقات خاصة لمادة فريدة و التي تتطلب ان تكون " هرمونيطيقا عامة[2] .

1.André Lalande , Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie , op.cit. , p 412 .
1.Michel Blay , LAROUSSE Grand Dictionnaire de la Philosophie ,op.cit. ,p 477 .

ان تطور " النقدية " في القرن السابع عشر يشكل اللحظة الأولى لهذه النشأة لفن موحد للقراءة، و التأويلية حسب السياق للمعاني الخاصة بالنص : في هذه الفترة ظهرت كلمة " هرمونيطيقا " . لكن التاسيس الحقيقي للهرمونيطيقا العامة ترجع الى بدايات القرن التاسع عشر : ان الفيلسوف " شلايرماخر " (Schlelermacher Friedrich Daniel Ernst 1768-1824) - لاهوتي رومانسي الماني - و هو اول من تصور فن عام للتأويل و الذي يطبق في مختلف اشكال الإنتاج (الابداع) للعقل الإنساني (سواء كانت نصوص او اعمال فنية) من حيث انها تستعصى على الفهم .

ان الهرمونيطيقا تعمل على ربط فن " قاعدي" (من القواعد) مرتبط بالفهم الصوري (الشكلي) للأعمال بفن بسيكولوجي يروم ، من خلال ذات العمل ، الخبرة المعيشة للعقل الذي خلقها . ان هذه الاقتران الاشكالي موجود عند " ديلتاي ولهيلم " (1833-1911 Wilhelm Dilthey) ، الذي يبحث في ارجاع للهرمونيطيقا الوظيفة الابستمولوجية العامة ل : " العلوم الروحية " و التي يجب عليها ان تكتسب نفس الصرامة الموجودة في " علوم الطبيعة " .

و من خلال ذلك تصبح الهرمونيطيقا منهج أساسي للعلوم التاريخية من حيث انها تروم تفسير العقل (الروح) الإنساني ، يفسر ذاته بذاته .

8فالهرمونيطيقا في نظر " شلايرماخر " و " دلتاي " تتضمن دائما ذلك " التوتر" بين المنهج العقلاني للنقد و الفكرة الرومانتيكية لموضعنة العقل في اعماله ، ف " هيدغر مارتن " يتصور الوجود الإنساني في حد ذاته كأنطولوجيا هرمونيطيقية : فعلى الرغم من أي اعتراض في نص ما او عمل ما ، فان كياننا في العالم هو الذي يتميز على شكل مشروع لتفسير الوجود ، " حيث كانت ابحاثه تتجه في خط انتشال الميتافيزيقا من الثقل الانطو- تيولوجي من اجل وضعها على قاعدة الوجود الإنساني ، من خلال **الهرمونيطيقا** ، ليس بوصفها طريقة تهدف

الى ترك الحياة تبين نفسها دون رؤية نظرية مسبقة"[1] . ان الهرمونيطيقا التي يتصورها هيدغر ليست مذهبا للتأويل بالمعنى الكلاسيكي ، و ليست نظرية للفهم ة، و لكنها تريد ان تكون تأويلا او تبيينا للواقعانية بنفسها . انه يهدف الى ايقاظ الكينونة بمعنى الدازاين لذاته و للإمكانية البارزة التي يوجد عليها بذاته و التي يدعوها هيدغر بالوجود (Existenz) ، فهرمونيطيقا الواقعانية تنفتح هنا على تحليل اليوم (Das Heute) و بشكل دقيق على تحليل الطريقة التي ينزع بها الدازاين اليوم الى فهم و تبيين نفسه بنفسه ، يقول هيدغر : " ان ما اظهره تحليل طرق الآن بطريقة اكثر واقعية في التبيينات التي تقدمها هذه الطرق بنفسها . في هذا الضبط التاويلي ، يجب ان نرى ان الدازاين ، في كل من طريقتي التبيين هاتين ، ينزع الى امتلاك نفسه هنا بذاته موضوعيا ، ان يضع نفسه في ال " هنا " . ان الظاهرة الأساسية االموجودة في الاشتغال داخل هاتين الطريقتين هي الفضول ، الذي يجب ان يكون مسحوبا او بالأحرى موجها بكل حرية ، و ان يظهر الدازاين في حركيته المفردة "[2].

و بالنسبة ل " هانز جورج غادامر " (Gadamer Hans1900–2002)، و هو تلميذ ل " هيدغر " ، فانه يلخص هذه القصة لكي يحدد المسالة الأساسية للهرمونيطيقا كفن للفهم و الذي لا يستقى فقط من علم للنصوص و لكن من خبرة عامة و التي يأخذها الانسان من العالم ، " في هذه المحاولة فإننا نلتقي بمشكلة تفسير المعاني ، من حيث انها ضرورية لكي ننهي العملية الهرمونيطيقية في الوقت الذي يستحيل فيه بسبب انتمائنا الشخصي للسيرورة التاريخية و الذي عليه يستند فن الفهم"[3] .

و على ضوء هذه المسالة / المشكلة يقترح " بول ريكور " استعادة الهرمونيطيقا لموضوعها المفضل، **و هو النص،** " من حيث ان المعنى الذي نتعقبه فهو ليس فقط الفكرة الاصلية للعقل الذي يرتبها، و لكن أيضا العمل ذاته كجهاز نصي ". لقد اختار " بول ريكور" ان

---

1. مارتن هيدغر، الانطولوجيا هرمونيطيقا الواقعانية ، ترجمة عمارة الناصر ، منشورات الجمل ، الطبعة الأولى / بيروت ، لبنان ، 2015 ، ص 9.

2. المرجع نفسه، ص 114.

3. Gadamer H-G, Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, traduction E. Sacre et Ricœur, éditions du Seuil, Paris, 1976, p 97.

يسمي " عالم النص " هذا المضمون الذي تتعقبه الذات من خلال النص والذي يترجم عمل الخطاب وفهم الذات[1].

سؤال: هل الهرمونيطيقا هي مجرد تفسير للكتاب المقدس؟

الجواب: ارتبطت الهرمونيطيقا حديثا بمبحث جديد يقدم القواعد اللازمة للتفسير الصحيح للكتاب المقدس، وتتميز الهمونيطيقا عن التفسير بانها منهج هذا التفسير واصوله و احكامه، فاذا كان التفسير وقفا على الشرح او التعليق الفعلي، فان الهرمونيطيقا هي قواعد هذا التفسير او مناهجه او النظرية التي تحكمه، و اذا كان هذا التعريف قد نشا في حقل اللاهوت و نما بمقتضياته، فقد اتسع فيما بعد ليشمل الادب و يشمل النصوص بمختلف أنواعها.

و مع ظهور حركة الإصلاح البروتستانتي ظهرت الحاجة الى تفسير الكتاب المقدس دون عون من سلطة الكنيسة ، فكان على الكهنة البروتستانت ، و قد قطعوا صلتهم بسلطة الكنيسة الكاثوليكية ، ان يتكلوا على انفسهم في تفسير الكتاب المقدس تفسيرا لا يستند الى سلطة الكنيسة ، و بالنظر الى تعدد التفسيرات الممكنة لأي نص انجيلي فقد الحت الحاجة الى تأسيس مبادئ ام معايير للتفسير الصحيح ، و بينما جرت مياه كثيرة منذ ذلك الزمن و اعترت المشروع الهرمونيطيقي محتفظا بإشارته الأولى بوصفه فن التأويل و علمه ، و حيثما نشأت قواعد و تفتقت احكام و استوت أنظمة لشرح النصوص او فهمها او فك رموزها – فثم علم التأويل او الهرمونيطيقا ، و فيما بين عام 1710 م و عام 1820 م لم يكن يمضي عام دون ان يظهر دليل تأويلي جديد ليعين الكهنة البروتستانت في مهمتهم الملحة الجديدة .

ثانيا/. الهرمونيطيقا بوصفها فيلولوجيا:

تزامن ظهور فقه اللغة بظهور المذهب العقلي في القرن الثامن عشر ، و لقد كان لذلك اثر عميق على تأويل الكتاب المقدس ، حيث نشا المنهج التاريخي النقدي في اللاهوت و اكدت

1. Paul Ricœur, la fonction herméneutique de la distanciation in du texte à l’action, éditions du Seuil, Paris, France, 1986, p 101. .

المدرسة اللغوية و المدرسة التاريخية في التفسير ان المناهج التأويلية السارية على الكتاب المقدس هي بعينها المناهج السارية على سواه من الكتب ، و مع ظهور المذهب العقلي احس المفسرون ان من واجبهم بذل ما في وسعهم للتغلب على الاحكام المسبقة ، يقول " باروخ سبينوزا " في كتابه " رسالة في اللاهوت " : " ليس لتفسير الكتاب المقدس معيار اخر غير ضياء العقل الذي يعم كل شيء "[1]. و كما يقول الفيلسوف " ليسنج " ، ان الحقائق العرضية للتاريخ لا يمكن ان تصبح براهين على الحقائق الضرورية للعقل . هكذا يكون التحدي الذي يواجه التأويل هو ان يجعل لكتاب المقدس ذا صلة بالإنسان العقلاني المستنير.

لقد أدى هذا التحدي كما لاحظ البعض، الى " عقلنة المقولات الانجيلية " حيث ان حقائق التاريخ العرضية كانت تعد ادنى من " حقائق العقل " ، فقد ذهب مفسرو الكتاب المقدس الى ان حقائق الكتاب هي فوق الزمن و فوق التاريخ ، و ان الانجيل لا ينبئ الانسان بأية حقيقة و لن يسعه في نهاية المطاف ان يدركها من خلال استعمال العقل ، ما في الامر انها حقيقة أخلاقية عقلية كشف عنها قبل اوانها ، مهمة التفسير اذن هي ان يمضي عميقا في النص ، مستخدما أدوات العقل الطبيعي ، و يقف على تلك الحقائق الأخلاقية الكبرى التي كان كتاب العهد الجديد يقصدونها غير انها متوارية داخل الفاظ تاريخية مختلفة ، و لقد ذهب هؤلاء المفسرون الى ضرورة تأسيس فهم تاريخي يمكنه ان يدرك روح العمل و يترجمها الى الفاظ يقبلها العقل الحديث المستنير ، و لنا ان نسمي ذلك " **نزع الأسطورة** " و ان كانت اللفظة في القرن العشرين تعني تأويل العناصر الأسطورية في العهد الجديد لا مجرد ازاحتها و التخلص منها .

و على الرغم من اعتقاد التنوير في " الحقائق الأخلاقية " الذي أدى الى ما يبدو الان تحريفا لرسالة الانجيل ، فان تأثير ذلك على الهرمونيطيقا و على البحث الإنجيلي بصفة عامة كان صحيا ، فقد طور التأويل الإنجيلي تقنيات للتحليل اللغوي بلغت مستوى رفيعا للغاية ، و الزم

1. باروخ سبينوزا ، رسالة في اللاهوت ، ترجمة حسن حنفي ، مؤسسة هنداوي ، القاهرة ، مصر، 2020 ، ص 47 .

المفسرون انفسهم اكثر من أي وقت مضى بمعرفة السياق التاريخي لروايات الانجيل ، فاصبح على المفسر ان يكون قادرا على الحديث عن موضوعات الكتاب المقدس الآن ووفقا لمقتضيات التغير الزمني و بالطريقة التي تلائم أشخاصا غيرهم مختلفين في الأحوال و ظروف المعيشة ، لقد أصبحت المهمة الحقيقية للتأويل مهمة تاريخية .

و مع هذه التطورات و المستجدات أصبحت مناهج تأويل الكتاب المقدس مرادفة جوهريا لنظرية دنيوية في التأويل – أي فقه اللغة الكلاسيكي – و منذ عصر التنوير حتى العصر الحاضر أصبحت مناهج البحث في الكتاب المقدس متصلة بفقه اللغة و مرتبطة به و بعرى لا تنفصم ، و هكذا حل مصطلح " هرمونيطيقا الكتاب المقدس " محل الهرمونيطيقا في الإشارة الى نظرية تفسير النص المقدس ، اما الهرمونيطيقا حين تقال مطلقة غير مقيدة فكانت مرادفة تقريبا للمنهج الفقهي اللغوي ، و صفوة القول ان تصور الهرمونيطيقا بوصفها انجيلية تحديدا قد تحول تدريجيا الى الهرمونيطيقا بوصفها القواعد العامة للتفسير الفيلولوجي (الفقهي اللغوي) شاملة كتاب المقدس كموضوع واحد بين موضوعات أخرى يمكن ان تظلها هذه القواعد .

ثالثا/ الهرمونيطيقا بوصفها علم الفهم اللغوي:

يعزى الى الفيلسوف " شلايرماخر " (1764– 1834)، انه أعاد تصور الهرمونيطيقا على انها " علم " الفهم او " فن " الفهم، و يتضمن مثل هذا المفهوم نقدا جذريا لوجهة النظر الفيلولوجية (الفقهية اللغوية)؛ لأنه يسعى الى تجاوز مفهوم الهرمونيطيقا على انها مجموع قواعد وجعلها مترابطة نسقيا، أي جعلها علما يصف الشروط اللازمة للفهم في أي حوار كان، كانت ثمرة هذا السعي لا مجرد هرمونيطيقا فيلولوجية بل " هرمونيطيقا عامة " يمكن لمبادئها ان تقدم أساسا لتأويل النصوص بجميع أنواعها.

ويعد مفهوم الهرمونيطيقا العامة معلما على الطريق و اذانا ببداية الهرمونيطيقا غير المتخصصة، و لأول مرة يتم تعريف الهرمونيطيقا على انها دراسة الفهم ذاته، و لعل من الجائز ان نقول ان الهرمونيطيقا الخالصة هنا تنحدر من ابويها التاريخيين: انها سليلة التفسير الإنجيلي و فقه اللغة الكلاسيكي.

رابعا/ الهرمونيطيقا بوصفها الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية:

يعد " فيلهالم دلتاي " (1833 – 1911)، و هو كاتب سيرة شلايرماخر ، واحدا من القامات الفكرية في أواخر القرن التاسع عشر ، و لقد رأى " دلتاي " في الهرمونيطيقا ذلك المبحث المركزي الذي يمكن ان يقدم الأساس الذي تقوم عليه جميع العلوم الروحية (الإنسانية) بمعنى جميع المباحث التي تنصب على فهم أفعال الانسان و كتاباته و فنه .

وحسب راي " دلتاي " انه لكي نؤول أي تعبير للحياة الإنسانية يلزمنا فعل من الفهم التاريخي وهو معرفة شخصية بما يعنيه كائن انساني اخر، ويكمن الفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية في رايه، في موضوع الدراسة او في منهجها من جهة ثانية، فموضوع علوم الطبيعة هو أشياء العالم المادي بينما موضوع العلوم الثقافية هو الشخص الاخر او الأشخاص الاخرون؛ ام الفرق بينهما في المنهج فيتلخص في نقطتين او مقولتين: ا/ التفسير ب/ الفهم.فلقد تصور " دلتاي " مهمة الهرمونيطيقا على ضوء نقد بالعقل التاريخي .و يمكننا التأكد من ذلك من خلال مناظرته مع كل من " فيلهالم فندلباند" (Wilhelm Windelband) و كان ذلك 1863–1936 Heinrich Rickert) و " هاينريش ريكرت" (1848–1915 حول العلوم الإنسانية و تميزها عن العلوم الطبيعية .و قد افتتح هذه المناظرة " فندلباند " بمقال سنة 1894 حيث هاجم فيه " دلتاي " رالقائل ان العلوم الطبيعية تختص بتفهم الخبرة الباطنة و علاقتها بالخبرة الخارجية . كانت حجة دلتاي تتركز على ان نوع الشروح القائمة على القوانين و التي لا تتاتى الا في الفيزياء لا تربطها الا علاقة محدودة بالخبرات التي تنظر فيها العلوم الإنسانية . و يمكننا ان نؤكد ان دلتاي من خلال مناظرته مع الكانطيين الجدد ، قد دفعته الى زيادة تحديد آرائه عن العلوم الانسانيةكما أحيت اهتمامه المبكر بالهرمونيطيقا مما جعله يتبين انه مهما يكن عمق الفهم الإنساني في الخبرة فانه لا مناص من تهذيبه من خلال تحليل الأطر المعرفية و التأملية المختلفة .

و تجدر الإشارة هنا الى ان " دلتاي " قدم مقالا مطولا سنة 1860 عنوانه " مذهب شلايرماخر الهرمونيطيقي و علاقته بالهرمونيطيقا البروتستانتية السابقة " ، الى لجنة الجوائز

في جمعية شلايرماخر ، و فاز المقال بالجائزة و لكن دلتاي لم ينشره لانه كان في تلك المرحلة من مراحل تطوره الفلسفي لا يزال يعتبر الهرمونيطيقا مبحثا دينيا في المقام الأول ، لانه مخصص لتفسير نصوص الكتاب المقدس . و يبدا المقال بمسالة الإصلاح الديني لانه يرى انه حرر التفسير الديني من سلطة التقاليد . و يؤكد في ذات المقال ان شلايرماخر قد اكملر عملية التحرير المذكورة ، و على الرغم من ان دلتاي كان يعترف بوجوجد العديد من المؤثرات الفلسفية المهمة في مشروع شلايرماخر ، فان دلتاي نفسه لم يحدد تحديدا صريحا صلة الهرمونيطيقا بالفلسفة حتى انطلاق مناظرته مع الكانطيين الجدد بعدما يربو على ثلاثين سنة .ان ذات المقال يكتسي أهمية معرفية/ابستمولوجية تتجاوز أهميته اللاهوتية و قد تم نشره في كتاب " حياة شلايرماخر" الذي وضعه دلتاي و ترجم المقال الى اللغة الإنجليزية .[1] لقد كان منهج تشكيل اللاهوت للهرمونيطيقا باعتبارها نظرية عقائدية للتفسير الديني هو الذي دفع دلتاي في البداية الى تغيير المقصد الرئيس لاهتمامات الفلسفة حيث (Verstehenوجهها الى الجذور التجريبية للفهم و التفسير . انه يميز بين نوع من الفهم) و هو مطلوب لادراك معنى الحياة الإنسانية و تطورها التاريخي ، و بين ملكة الفهم الشارحة (Verstandو التي يستخدمها " امانويل كانط" أساسا للعلوم الطبيعية . و لقد أشار) دلتاي في كتابه " مقدمة في العلوم الإنسانية " سنة 1883 ، ان علوم الانسان تتميز (Explanativeالموجودة في علوم الطبيعة حيث باستقلال نسبي عن المناهج الشارحة) يرى ان تكويننا الجسدي و ظروفنا المادية ليست الأسباب التي تتحكم في جميع مظاهر سلوكنا الإنساني . ومنه فقد اقترح في مقدمة كتابه المذكور ان تبدا علوم الانسان بوصف خبرتنا الباطنة و تحليلها.

ان الفهم عند دلتاي يتضمن فهما تامليا يشرح كل شيء باستعمال الوصف والتحليل حيث يوضح في كتابه " أفكار لازمة " كيف نعتبر الفهم اكثر شمولا من الشرح، يقول في ذات الصدد: " اننا نشرح من طريق خطوات ذهنية محضة، و لكننا نفهم بفضل تعاون جميع ملكات

1.Dilthey ,W , Introduction to the Human Sciences , selected works , vol.1 , eds.R.A.Makkreel and F.Rodi , Princeton : Princeton University Press , 1996 , pp33-227.

الذهن التي يفعلها الادراك "[1] و منه فعلى علم الانسان ان تهتم بفهم كل هياكل المعنى الشاملة للخبرة الإنسانية ثم تقوم بعد ذلك بشرح التفاصيل. و في الأخير يفضل دلتاي استعمال مفهوم " الخبرة المعاشة " بدل الخبرة الداخلية و الخارجية ، و لقد اكد ذلك في مقال عنوانه : " اصل اعتقادنا بان العالم الخارجي حقيقي و تبريره " سنة 1890 ، حيث يؤكد ان مدخلنا الأصلي الى العالم الخارجي لا يقوم على استدلال ذهني بل على إحساس بمقاومة ارادتنا بمعنى اننا نشعر في اعماقنا أصلا بحقيقة العالم لانه يكبح جماح نوايانا ، و حتى ان الأشياء في الظاهر الآتية من الخبرة الخارجية يمكن ان تكون لها معان باطنة و من خلال ذلك يصف دلتاي ادراكه لصورة الشاعر " غوته" في غرفة مكتبه بانها خبرة الباطنة حيث يتذكر انها كانت معلقة في منزل والده قبل ان يرثها . وما دامت الصورة قد أصبحت جزءا من قصة حياته الذاتية فان الوعي بها يعتبر خبرة معاشه تجمع بين الجوانب الباطنة و الجوانب الخارجية.

1. Dilthey W , Understanding the Human World , Selected Works , vol.2 ,eds.R.A.Maakreel and F.Rodi , Princeton : Princeton University Press 2010 ,p 147.

المحاضرة العاشرة

في الهرمونيطيقا : من اهم روادها هانز غادا مار – الجزء الأخير –

تمهيد:

بعد دراستنا لمفهوم التأويلية و معرفة اهم المحطات التي تركزت عليها هذه الفلسفة القديمة المتجددة باستمرار، و بعد معرفة مختلف العلاقات و بالتمفصلات التي ارتبطت بالتأويلية مثل فقه اللغة و الفينومينولوجيا و علم الفهم اللغوي وعلوم الانسان و المبحث الانطولوجي خاصة لدى " مارتن هيدغر " ، يجدر بنا في هذا المقام ان نعرج على اعمال اهم رواد هذا التيار و نركز بصفة خاصة على " غادامار ".

أولا: موقف " هانز غادامار " (Hans Gadamer 1900-2002)

هو تلميذ ل " هيدغر " و لقد عمل على نطوير الهرمونيطيقا الهيدغرية ، سواء تعلق الامر بالوجود و الزمان او بالاعمال الأخرى ، الى عملر نسقي في " الهرمونيطيقا الفلسفية و التي تضمنها ركتابه المهم : " الحقيقة و المنهج " و هو من الاعمال الفلسفية التي أنجزت في القرن العشرين .

في ذات الكتاب يتناول تطور الهرمونيطيقا بداية من " شلايرماخر " الى " فلهالم دلتاي " وصولا الى " مارتن هيدغر " . فقدم بذلك اول وصف تاريخي تفصيلي للهرمونيطيقا و يشمل كما يعكس أيضا الاسهام الثوري ل " هيدغر " في هذا المجال، على ان الحقيقة و المنهج هو اكثر من مجرد تاريخ للهرمونيطيقا ، بل انه محاولة لربط الهرمونيطيقا بعلم الجمال و بفلسفة الفهم التاريخي ، وهو يمثل اكتمالا لنقد " هيدغر " للهرمونيطيقا في اسلوبها الاقدم عند " دلتاي " و يعكس شيئا من التفكير التأويلي عند " هيغل " ، بالإضافة الى هيدغر . ويتمثل ذلك في مفهوم " الوعي التاريخي الحق " الذي يتفاعل جدليا مع التراث المنقول خلال النص ويدخل في حوار خلاق معه.

و يتقدم " غادامار " بالهرمونيطيقا خطوة أخرى أي الى المرحلة اللغوية فيدفع بأطروحته التي تفيد ان الوجود الذي يمكنه فهمه هو اللغة. ان الهرمونيطيقا هي التقاء بالوجود من خلال اللغة، وينتهي الطاف ب " غادامار " الى ان يؤكد الصبغة اللغوية للواقع الإنساني نفسه. وتنغمر الهرمونيطيقا في الأسئلة الفلسفية المحضة عن **علاقة اللغة و الفهم و التاريخ و الواقع**، هكذا تقف الهرمونيطيقا في مركز المشكلات الفلسفية اليوم ، فهي لا يمكن ان تتحاشى الأسئلة الابستمولوجية او الانطولوجية ، ما دام الفهم نفسه يعرف على انه مسالة ابستمولوجية و انطولوجية للهرمونيطيقا بوصفها نسقا للتاويل بمعنى اعمق : **استعادة المعنى كمقابل لتحطيم الاوثان** .

لقد استغرق غادامار حوالي أربعين سنة وهو يتوقف أثر الهرمونيطيقا الفلسفية من حيث التنوع والوفرة اللتان اتسما بهما التوسع في الموضوعات والمداخل الجديدة في عمل غادامار من الظواهر و التي اجيد توثيقها منذ سنة 1995 داخل المجلدات العشرة: **للأعمال الكاملة لغادامار (Gesammelte Werke) و ذلك** يؤكد طابع الانفتاح في الهرمونيطيقا عنده .

يعتقد غادامار في مدخله الهرمونيطيقي اننا كلما فهمنا شيئا ما، سواء كانت نصا او ايماءة او شيء آخر، فإننا سنفهم انفسنا في الوقت نفسه. كما يرفض من جانب آخر اعتبار الهرمونيطيقا منهجا او فنا. و ذلك ارتبط ببعض الفلاسفة من أمثال " فولف " ، "آصت "، او " شلايرماخر " ، او " دوسين " او " دلتاي " ، و منه فهو يتبع الهرمونيطيقا الوجودية – الانطولوجية عند " هيدغر " و هي بالضبط هرمونيطيقا الوجود–في الدنيا . و كان هيدغر يؤكد على أهمية الفهم الإسقاطية بمعنى اسقاط الذات على الشيء، مما يعني عنده ان الفهم هو السبيل المميز لكون بالإنسان انسانا حيث انه يميز بصورة انطولوجية إحساس الانسان بالنفس و بعلاقاتها بالعالم بصفة كلية . و منه فالفهم عنده هو الطريق الأصلي لتفعيل الوجود الإنساني او الدازاين (Dasein) و من خلال ذلك يريد غادامار تطوير هذا الجانب من جوانب المشكلة

الهرمونيطيقية ، يقول في ذات الصدد : " اسقاط ذاته على امكانياتها ... الفهم الناجز ، باعتباره طريقة معرفة المرء سبيله بصدد شيء ما ، يشكل حالة حرية فكرية جديدة "[1]

ويتصور غادامار مثل هيدغر ان الانسان وفقا للطابع الوجودي لهذا الوجود باعتباره منفتحا في تفهمه لذاته وللعالم بمعنى ان معرفة النفس لا تنفتح الا مع معرفة العالم ونفس الشيء فعلاقتنا بالعالم أيضا تشكل علاقتنا بأنفسنا. ان ذاك يعني انه اذا كان الفهم هو هيكل تفعيل الحياة الإنسانية دائما، فان ذلك يضفي الطابع العالمي في الوقت ذاته على نطاق الهرمونيطيقا فيما يتعلق بمعرفة الوجود الإنساني.

اذن الفهم لا يتعلق فقط بالعلوم الإنسانية بل هو حدث الوجود الإنساني نفسه ، حيث يحرر النفس و العالم ، و يرسي أساس جميع أنواع الادراك و جميع طرائقه في المعرفة و العمل . و من خلال ذلك يؤكد الفيلسوف " مايكل شتاينمان " (Steinmann) متجاوزا غادامار ان " الانتقال الفلسفة الحداثة متقدمة: أي التحرير الذاتي للفلسفة من روابطها بعلوم معينة، و البحث عن ساحة اصيلة تتسم بأقصى الانتماء الى الظواهر و المعارف "[2] . و منه فوصف غادامار للهرمونيطيقا بالعالمية لا يشير " من وجهة النظر المذكورة الا الى محاولة إقامة الهرمونيطيقا باعتبارها ...نظرية معرفة حديثة بصورة جذرية ... لم تعد ترتبط بتقاليد تاريخية معينة مثل الادراك او العلم، بل ترتكز على الخبرة الجوهرية بالمعنى ن و هي التي تغير ذاتها و تكتسب الدوام لنفسها بأسلوب عام عالمي "[3] .

و يضع غادامار الوجود و التقديم و اللغة و قابلية الفهم معا في علاقة تشكل متبادلة حيث لا يمكن لاي كيان معين ان يحقق وجوده الا من خلال الفهم. و نعني بعملية التشكيل المتبادلة ان كلا من هذه العناصر الأربعة يشكل الثلاثة الأخرى مثلما تشكله ن يقول في ذات الصدد: " ان الظاهرة الهرمونيطيقة هنا تسقط طابعها العالمي على التكوين الانطولوجي للشئ الذي

1.Gadamer.H , Truth and Method , rev.2nd edn , trans.Joel Weinsheimer and Donald G.Marshall , London : Bloomsbury , 2013 ,p 261.

2. Steinmann .M, Auf dem Weg zu einer modernen Epistemologie ,in Hans-Georg Gadamer : Wahrheit und Methode ,ed.G.Figal ,Berlin:Akademie Verlag , p 101.

3. Ibid , p 102.

نفهمه، و بذلك تحدد كيانه بمعنى عالمي بصفته لغة، و تحدد علاقتها الخاصة بالكائنات بصفتها تفسيرا "[1] . ومنه فالهرمونيطيقا جانب عالمي من جوانب الفلسفة و ليست مجرد الأساس المنهجي لما يسمى العلوم الإنسانية.

ان كل ما يبحثه غادامار بما في ذلك الفن او الثقافة او العلم او التاريخ و الفلسفة، لا يصل الى الفهم الا في الوسيط العالمي للغة ، " فاللغة التي تعبر عن المعنى ليست فقط فنا و تاريخا بل كل شيء ما دام يمكن فهمها "[2] . و نفهم من ذلك ان الطابع الحدسي للوجود، حسب غادامار ، هو الذي يعتبر أساس الههرمونيطيقا اذ انه يتمتع بالعالمية نفسها التي يتمتع بها العقل و اللغة .

ان خبرة الانسان تشترك في اصلها مع اللغة التي تعتبرالوسيط للخبرة الهرمونيطيقية ، يقول في ذات الصدد : " اللغة بناء انطولوجي عالمي "[3] .فاللغة هي الطبيعة الأساسية لكل شيء يمكن ان يتوجه اليه الفهم ، و من خلال ذلك فالدخول الى عالم اللغة قد لا يعني اكتساب كيان جديد فما يدخل الى اللغة يصور نفسه فيها و ان " ... أي شيء يصور الشيء لذاته ينتمي بالأحرى الى وجوده نفسه ... ان الوجود الذي يمكن فهمه هو اللغة "[4] . و يعرف غادامار اللغة باعتبارها افق الانطولوجيا الهرمونيطيقية فاللغة هي ما يمكن فهمه فعلا " ... ان للغة طبيعة تجعلها تقدم نفسها طوعا حتى تفهم "[5] . ان غادامار يتصور ان معنى حادثة تاريخية او نص من النصوص او وجود عمل فني معين، ليس شيئا موجودا لذاته او في ذاته، بل ان كل شيء له وجوده في صورة تقديمه. بمعنى ان كل شيء له وجوده السابق في وسيط تقديمه، أي ان اللغة التي تعتبر الوسيط العالمي، و العامل الحاسم الذي يحدد المادة بالهرمونيطيقية و الفعل الهرمونيطيقي ، فاللغة التي تعبر عن المعنى ليست فقط فنا و تاريخا بل كل شيء ما دام يمكن فهمها .

1. Gadamer.H, Truth and Method, op..cit. , p490.

2. Ibid., p493.
3. Ibid. , p 490.
4.Ibid. , p490.
5. Ibid. , p 491.

يمكن ان نستنتج من خلال أطروحة غادامار في اللغة ان علاقة الانسان بالعالم ذات طبيعة لغوية مطلقة و جوهرية و لذلك يمكن فهمها، فموقف غادامار الهرمونيطيقي يعتبر مثالا للظاهرة التي ازداد بروزها باطراد في الخطاب الفلسفي منذ بداية القرن العشرين وهي التركيز على مشكلة اللغة باعتبارها موضوع مناقشة رئيس. اننا نشهد ما يسمى " التحول الى اللغة " ومنه أصبحت منهجية علوم الطبيعة تمثل النموذج لجانبر كبير من الفلسفة التحليلية للغة و المنطق. و على عكس ذلك ، انتقل غادامار الى انطولوجيا اللغة ليس موجها الى مثل علمي اعلى ، و لكنه يأخذ في اعتباره " الظواهر الهرمونيطيقية الفطرية " ، يقول : " ... لا يوجد قول لا يمكن فهمه باعتباره إجابة عن سؤال ، و لكن كل قول ممكن من المحال ان يفهم الا على هذا النحو "[1] .

يؤكد غادامار انه من مهام الهرمونيطيقا الفلسفية الرئيسة ، باعتبارها امتدادا للعقل النقدي ، ان تجعل توقعاتنا للمعنى و المعرفة واعية بما تزعمه التقاليد من امتلاك الحقيقة ما دام كل ما يمكن ان يفهم ، سواء كان نصا او أي شيء آخر ، يتمنع بسلطة لا تسائل متكزة على تقاليد .، يقول : "... لقد شكلتنا التقاليد ، سواء كنا نعرف هذه التقاليد او نجهلها ، و سواء كنا واعين بها ام لدينا من الغطرسة ما يجعلنا نفترض اننا ننطلق من دون أي تحيز ، و لكن كل هذا لا يغير طريقة تاثير التقاليد فينا و في فهمنا "[2] .

1. Gadamer.H , Gesammelte Werke , Tubingen , J.C.B.Mohr , 1985 , p226 .
2. Ibid , p21.

خاتمة

من خلال ما تم تقديمه يمكننا الانتهاء الى النتائج الآتية:

1. الفينومينولجيا تيار جديد في الفلسفة القارية خصوصا وفي الفلسفة الغربية المعاصرة عموما، ويمكننا الإقرار على ان الفينومينولوجيا هي منهج في البحث العلمي والفلسفي المعاصرين أكثر منها مذهب فلسفي جديد. لكن هذا التيار الفلسفي ونظرا لأهميته العلمية امتد الى العديد من التيارات الفلسفية الجديدة كالوجودية والبنيوية والتأويلية وحتى الى العلوم الإنسانية مثل علم النفس وعلم الاجتماع.
2. ظهور الوجودية كان بمثابة رد فعل على المأساة التي عاشتها الإنسانية عقب الحرب العالمية الثانية (قرابة خمسين مليون قتيل بالإضافة الى تدمير دول بأكملها) حيث عانى الانسان الأوروبي خصوصا الضياع والاغتراب والقلق بالإضافة الى الامراض الخطيرة والجوع والتشرد، هنا انبثق تيار فلسفي من رحم المعاناة الإنسانية وهو التيار الفلسفي الوجودي الذي تأثر بأعمال " ادموند هوسرل " من جهة، ومن جهة أخرى طرح سؤالا وجوديا تمثل في كون الانسان يصنع وجوده وهو مسؤول عن افعاله كونه حر. فالوجودية اشتغلت في مسالة الانطولوجيا وهي من اعقد المسائل الفلسفية.
3. بعد ذلك و في أوروبا دائما و بعد شعور المثقفين و المشتغلين بنوع من الرتابة و الملل جراء الأسئلة الوجودية المتكررة و اختلاف أصحاب ذات التيار حول عدة مسائل ترتبط بحقيقة الانسان و تمركزه ، بالإضافة الى عدم بلوغ اية نتيجة تنقذ الانسان الباحث المشتغل بالبحث الفلسفي خصوصا ، و تحقيق العلوم الإنسانية قفزة تاريخية نوعية في مستوى العلمية ، علمية المناهج و النتائج خصوصا مع بقاء العائق الابستمولوجي المتعلق بالموضوع و هو الانسان ، ظهر التيار البنيوي الذي غير اتجاه الحث الفلسفي من موضوع الوجود الى موضوعات أخرى تخص الانسان في المعيش و في التاريخ و خصوصا في اللغة ، حيث انتقل البحث الى اللسانيات و الانثربولوجيا و التحليل النفسي . من هنا اتجه رواد و منهم " كلود ليفي ستروس " ، " دو سوسير " ، " جاك لاكان "

، " جاك دريدا "، " رولان بارت " ...الخ ، الى تحليل مسائل فلسفية لسانية و انثربولوجية و بتاريخية من خلال براديغم " البنية " في تعالقها مع الكل سواء تعلق الامر بالبنية اللغوية او البنية الثقافية الانثربولوجيو او بنية النص ...الخ . ويمكن القول ان الاهتمام الفلسفي انتقل من الانسان الى البنى.

4. و أخيرا و من خلال دراسة النصوص ظهرت الحاجة الى إعادة قراءة النص مهما كان نوعه ، سواء كان نصا دينيا ، نصا فلسفيا او نصا علميا و تأويله حسب المعاني و الدلالات العميقة و المتخفية ، فظهرت التأويلية او الهرمونيطيقا في الفلسفة القارية ؛ و يجب ان نذكر في هذا المقام الى ان فعل تأويل النصوص هو قديم في تاريخ العرفة الإنسانية فلقد اهتم به الفلاسفة و الادباء المسلمين من قبل خاصة فيما تعلق بتأويل النص المقدس ، كما ظهرت ثلة من الفلاسفة الغربيين في القرن العشرين اهتموا بالهرمونيطيقا منهم " بول ريكور " ، " هانز غادامار " دون ان ننسى من قبلهم " شلايرماخر" و غيرهم . و تجدر الإشارة الى وجود فلاسفة من تيارات أخرى استعملوا الهرمونيطيقا في اطروحاتهم الفلسفية منهم " هيدغر ".و تبقى التأويلية الى اليوم حقل معرفي هام جدا لمدى ارتباطه بفهم المعنى و الدلالة العميقة للنصوص خاصة النص المقدس ، حتى عند العرب المعاصرين مثل اشتغال المفكر " محمد اركون " على النص القرآني و محاولة تأويله من جديد باستخدام عدة آليات منهجية منها اللسانيات ، الابستمولوجيا ، النقد التاريخي ، الانثربولوجيا ...الخ ، و كذلك اشتغال المفكر السوداني المعاصر " أبو القاسم حاج حمد " على النص المقدس و محاولته عن طريق التأويل تقديم رؤية إسلامية جديدة للمنهج و لقراءة النص الديني ، سواء تعلق الامر بالعلوم المادية الطبيعية او العلوم الشرعية و الإنسانية من خلال ثلاثية الطرح العلائقي : الله ، الطبيعة و الانسان .

المصادر والمراجع:

1.باللسان العربي:

1. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر للطباعة، القاهرة، مصر، 1987

2. ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتيه او المدخل الى الفينومينولوجيا ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار بيروت للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 1985.

3. ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتيه او المدخل الى الفينومينولوجيا ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار بيروت للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 1958.

4. صلاح قنصوه، الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمناهج البحث، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1984.

5. ادموند هوسرل ، الفلسفة علما دقيقا ، ترجمة محمود رجب ، المشروع القومي للترجمة ، اشراف عصفور جابر ، القاهرة ، مصر ، الطبعة الأولى ، 2002 .

6. عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1980.

7. عبد الكريم غريب، المعجم في اعلام التربية والعلوم الإنسانية، منشورات عالم التربية ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2007 .

8. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، الفلاسفة – المناطقة – المتكلمون – اللاهوتيون – المتصوفون، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997.

9. مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2012.

10. عبدالرحمن بدوي ، الزمان الوجودي ، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان ، 1973 .

11. جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، دار الفكر، الطبعة الأولى، القاهرة، مصر ، 1964 .

12. جون بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة عبد المنعم الحفني، دار الفكر، القاهرة، مصر، 1965.

13. عمر مهيبل ، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ،1991.

14. الزواوي بغورة، المنهج البنيوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى، الطبعة الأولى، الجزائر، 2001.

15. كلود ليفي ستروس، الانثربولوجية البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، سورية، 1977.

16. جان بياجيه ، البنيوية ، ترجمة عارف منيمنة و بشير اويري ، منشورات عويدات ، الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، 1971.

17. كلود ليفي ستروس، الانثربولوجية البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، سورية، 1977،.

18.باسكيز اضوفولو ، البنيوية و التاريخ ، ترجمة مصطفى المسناوي ، دار الحداثة ،الطبعة الأولى ، بيروت ، لبنان ، 1981.

19.سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1973

20.يوري.ف. كانتشانفسكي ، عبودية اقطاعية ام أسلوب انتاج آسيوي ، ترجمة عارف دليلة ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، 1980.

21. مارتن هيدغر، الانطولوجيا هرمونيطيقا الواقعانية ، ترجمة عمارة الناصر ، منشورات الجمل ، الطبعة الأولى / بيروت ، لبنان ، 2015.

22.باروخ سبينوزا ، رسالة في اللاهوت ، ترجمة حسن حنفي ، مؤسسة هنداوي ، القاهرة ، مصر، 2020.

المصادر والمراجع باللسان الأجنبي:

23. André Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Presses Universitaires de France, Paris, 1996, p768.

24. Edmond Husserl, Ideas General: Introduction to Pure Phenomenology, translated by W.R.Boyce , edition Allen and Unwin , London , p 28.

25. Isabelle Jeuge-Maynart, LAROUSSE, S'initier à la Philosophie, éditions Mel Thompson, Paris, France, 2009.

26. Michel Blay , LAROUSSE Grand Dictionnaire de le Philosophie , CNRS EDITIONS , Paris , France , 2003 .

27. Jean-François Lyotard , la Phénoménologie , Presses Universitaires de France , Paris , France , 1954 , p 42.

28. Gaston Berger, le Cogito dans la Philosophie de Husserl, éditions Aubier, Paris, France, 1941, p 122.

29. Emile Bréhier, Histoire de la Philosophie, éditions Presses Universitaires de France, Tome 2, Chapitre 14, Paris, France, 1944.

30. .Jean -Paul Sartre, L'existentialisme est un humanisme, éditions Gallimard, Paris, France.

31. Jean-Paul Sartre, La Nausée, éditions Gallimard, Paris, France, 1938.

32. Jean-Paul Sartre, l'Etre et le Néant, éditions Gallimard, Paris, France, 1943.

33. Jean-Paul Sartre, Huis Clos, éditions Gallimard, Paris, France, 1947.

34. Mel Thompson, S'initier à la Philosophie, LAROUSSE, Paris, France, 2009.

35. Echographies de la télévision : entretiens filmés de Derridat-Stiegler , 6 février 1997 , Galilée.

36. Claude Lévi Strauss, Anthropologie Structurale, éditions Plon, Paris, France, 1958.

37. Claude Lévi Strauss, Triste Tropique, éditions Plon, Paris, France, 1955

38. Maurice Godelier , Horizon , Trajet Marxiste en Anthropologie , éditions Maspero , Paris , Tome 2 , 1977.

39. Claude Lévi Strauss, Les Structures élémentaires de la parenté, éditions Mouton, Paris, France, 1967.

40. Claude Lévi Strauss, Anthropologie Structurale deux, éditions Plon, Paris, France, 1973.

41. Lipansky Mireille - Marc, Le structuralisme de Lévi – Strauss, éditions Payot, Paris, France.

42. Claude Lévi – Strauss, le regard éloigné, éditions Librairie Plon, Paris, France, 1983.

43. Lucien Sève, Structuralisme et Dialectique, éditions Sociales, Paris, France, 1984.

44. Lucien Sève, Une introduction à la philosophie marxiste, éditions Sociales, Paris, France, 1980.

45. Gadamer H-G, Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, traduction E. Sacre et Ricœur, éditions du Seuil, Paris, 1976.

46. Paul Ricœur, la fonction herméneutique de la distanciation in du texte à l'action, éditions du Seuil, Paris, France, 1986.

47. Dilthey ,W , Introduction to the Human Sciences , selected works , vol.1 , eds.R.A.Makkreel and F.Rodi , Princeton : Princeton University Press , 1996.

48. Dilthey W , Understanding the Human World , Selected Works , vol.2 ,eds.R.A.Maakreel and F.Rodi , Princeton : Princeton University Press 2010.

49. Gadamer.H , Truth and Method , rev.2nd edn , trans.Joel Weinsheimer and Donald G.Marshall , London : Bloomsbury , 2013.

50. Steinmann .M, Auf dem Weg zu einer modernen Epistemologie ,in Hans-Georg Gadamer : Wahrheit und Methode ,ed.G.Figal ,Berlin:Akademie Verlag.

51. Gadamer.H , Gesammelte Werke , Tubingen , J.C.B.Mohr , 1985

فهرس الموضوعات

المحاضرة	الصفحة
مقدمة	3-1
المحاضرة الأولى: في الفينومينمولوجيا	14-4
المحاضرة الثانية: في المنهج الفينومينولوجي	20-15
المحاضرة الثالثة: مآلات وامتدادات الفينومينولوجيا	27-21
المحاضرة الرابعة: في الفلسفة الوجودية	36-28
المحاضرة الخامسة: فلسفة مارتن هيدغر	50-37
المحاضرة السادسة: فلسفة جون بول سارتر	59-51
المحاضرة السابعة: في الفلسفة البنيوية	70-60
المحاضرة الثامنة: في المنهج البنيوي	77-71
المحاضرة التاسعة: في التأويلية	87-78
المحاضرة العاشرة: تأويلية: غادامار هانز	92-88
خاتمة	94-93
المصادر والمراجع	102-95
الفهرس	103